المكتبة الفلسفية

أبو رشيد النيسابوري

وآراؤه الكلامية والفلسفية

(الله - العالم - الإنسان)

دراسة في فكر آخر رواد مدرسة التنوير الاعتزالية

تأليف

د. سيد عبد الستار ميهوب

أستاذ الفلسفة الإسلامية

وكيل كلية دار العلوم - جامعة المنيا

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

المكتبة الفلسفية

أبو رشيد النيسابوري
وآراؤه الكلامية والفلسفية

(الله - العالم - الإنسان)

دراسة فى فكر آخر روّاد مدرسة التنوير الاعتزالية

تأليف

د. سيد عبد الستار ميهوب

أستاذ الفلسفة الإسلامية

وكيل كلية دار العلوم - جامعة المنيا

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعـــة الأولـــى

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بور سعيد / القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الايداع	٢٠٠٥/١٤٢٨٩
الترقيم الدولي I.S.B.N	977 - 341 - 226 - 1

بسم الله الرحمن الرحيم

قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

قرآن كريم ،سورة الزمر :آية رقم

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم

محمد بن عيسى الترمذي : سنن الترمذي .تحقيق .أحمد محمد شاكر وآخرين .دار إحياء التراث العربي .بيروت .ج٥ ص٥٠ حديث رقم ٢٦٨٥

" إن للمعتزلة إسناداً يتصل بالرسول – صلى الله عليه وسلم – ليس لأحد من فرق الأمة مثله ، وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه : وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يستند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصلاً يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، وأن محمداً أخذ عن أبيه علي ، وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "

نشوان الحميري :الحور العين ،تحقيق ،كمال مصطفى ،مطبعة السعادة مصر ١٩٤٨م ص٢٠٦

الإهداء

إلى زوجتي :

تقديراً وشكـــــــراً ... تقديراً لجهد كبير ، وشكراً لصبر جميل

المقدمة

تعد المعتزلة فرقة من أبرز الفرق الكلامية ، إن لم تكن أهم هذه الفرق على الإطلاق ، تأسيساً على أنها تعبّر – إلى حد كبير ، وكبير جداً – عن أصالة المفكرين الإسلاميين ، ذلك لأن علم الكلام مدين بوجوده كله إلى الإسلام .

وعندما نذهب إلى القول باعتبار المعتزلة ذات شأن يعتد به في مجال علم الكلام، فإن هذا القول ينبني على أساس من تلك المسائل الحيوية والهامة التي اهتم بها وعالجها رجال هذه المدرسة ، والتي كانت مسائل إسلامية تتصل كليةً بالنص الديني. ومن ثم فقد صار الشغل الشاغل لرجال مدرسة الاعتزال هو فهم النص الديني ، وتعقله ، والدفاع عنه. ولذلك فقد انتهت مدرسة المعتزلة – بشتى فرقها وطبقاتها – إلى أن العقل لا يتعارض مع النقل ،فإذا ما وجد تعارض ، أو تُصور هذا التعارض ، فإنه لا بد من تأويل النص – النقل – حتى يتفق مع العقل ، دون أن يخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوّز. ولذلك فقد صح القول بأن المعتزلة تجعل الشرائع التكليفية مبنية بناءً عقلياً ثم سمعياً ، على حين يذهب أهل السنة إلى اعتبار الشرائع التكليفية سمعية بإطلاق ، وتذهب البراهمة إلى اعتبار الشرائع التكليفية عقلية بإطلاق[1] .

ولابد من الأخذ في الاعتبار أن المعتزلة إن لم يكونوا فلاسفة ، فإنهم أقرب مدارس المتكلمين إلى الفلسفة ، ذلك لاعتزازهم – المعتزلة – بالعقل ، والأخذ بالتفكير العلمي ، إلى حد يقترب بهم – إلى درجة ما – من الفلاسفة ، حتى نجدهم وقد اتخذوا موقفاً عقلياً خالصاً فهموا به النص الديني ، وواجهوا به – في الوقت نفسه – الفلسفة اليونانية[2] .

---

[1] - أبو الفتح الشهرستاني :الملل والنحل .تحقيق .محمد سيد كيلاني .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٧٦م ج١ ص٤٥،١٠١ ، ج٢ ص٢٥١

[2] - القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي :المحيط بالتكليف .تحقيق .عمر السيد عزمي .الدار المصرية للتأليف والترجمة .القاهرة .ص٣٣،القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج١١ " التكليف " تحقيق د.محمد علي النجار .الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .القاهرة ص٨٥ ،٨٧، أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .تحقيق د.معن زيادة ،د.رضوان السيد .دار الاتحاد . بغداد ،بيروت ١٩٧٩م ص٥٠ ،الصاحب بن عباد :التذكرة في الأصول .تحقيق د.محمد حسن آل ياسين .بغداد ١٩٥٤م ص٨٧ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .تحقيق .كامل كامل بكير ،عبد الوهاب أبو النور .دار الكتب الحديثة ج٣ ص١٩٩ ،د.محمد عبد الهادي-=

وتجتمع المعتزلة على هدف واحد : هو إثبات وحدانية الله تعالى ، إلهاً عادلاً حكيماً صادقاً ، ومن ثم اعتقدت كل فرق المعتزلة – قدماؤهم ومحدثوهم – في القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، وإثبات الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١] .

وأصبح رجال المعتزلة – القدماء والمحدثون – يوالون من يوالون ويعادون من يعادون على أساس من هذه الأصول الخمسة[٢] .

ولما كانت المعتزلة – مما سبق ، ومما سيتبين لنا من خلال هذه الدراسة – تعلي من قدر العقل ، وتقدمه على ما سواه ، لزم علينا أن نقدم الفكر الاعتزالي ليكون مَعلماً في الطريق ، ذلك إذا أردنا أن نربط الفروع بالأصول والخلف بالسلف ، ربطاً يكون هدفه التقدم للأمام ، وليس الوقوف محل السير .

لقد كان الفكر الاعتزالي فكراً عملياً ، على درجة عالية – إبان عصره – وكان – كذلك – فكراً طموحاً يعبر عن المسؤولية بمستوياتها الفردي والجماعي ، الأخلاقي والسياسي ، مما يفتح المجال أمام الإنسان ذي الإرادة الحرة ليكون مسؤولاً عن أفعاله ، وغير مضطر ولا مجبور عليها .

وكان هذا الفكر – أيضاً – هو صاحب أول وأهم الخطوات نحو تنقية التوحيد ليكون خالصاً مما شابه على أيدي بعض الجماعات التي انتسبت للإسلام وجعلت من البشر أنداداً لله تعالى ، ولذلك فقد رفعت المعتزلة مقولة مخالفة القديم لكل المحدثات،

= أبو ريدة :إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية .مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر ١٩٤٦م ص٦٧

1- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة .تحقيق د.عبد الكريم عثمان .مكتبة وهبة .القاهرة ١٩٦٥م ص١٢٦ ، أبو الحسين الخياط :الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد .تحقيق د.نيبرج .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة ١٩٨٨م ص١٢٧ ،أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف .ص١٠،أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين . تحقيق .محمد محيي الدين عبد الحميد .مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٧٠م ج١ ص٣١١

2- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .تحقيق .فؤاد سيد .الدار التونسية للنشر .تونس ١٩٧٤م ص٤٣٦ ، أبو الحسين الملطي :التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع .تحقيق .محمد زاهد الكوثري .مكتبة المثنى .بغداد ١٩٦٨م ص٣٧

ورفعت – كذلك – مقولة نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى ، ولهم في ذلك مباحث – تسهب هذه الدراسة في شرحها – على قدر كبير من الأهمية والدقة والطرافة .

وكان هذا الفكر – أيضاً – هو أول من نادى بالوقوف أمام تيار الغاصبين والظالمين ، ولو كانوا حكاماً يمسكون برقاب العباد .

وكان هذا الفكر – أخيراً – هو أول من نادى بالشورى – الملزمة !! – في اختيار الحاكم ، ذلك في الوقت الذي رفعت فيه بعض الفرق الإسلامية الأخرى إسناد الحكم إلى أصحاب نسب أو مال أو عصبية ، مما جعل الفكر الاعتزالي أول من بشّر بالديمقراطية في عالمنا الإسلامي[1] . !!!

???????

شخصية هذه الدراسة :

هو النيسابوري : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة ، وهو التلميذ الأول لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد .

وعنه – النيسابوري – يقول ابن المرتضى : إن الطبقة الثانية عشرة هم أصحاب قاضي القضاة ، منهم أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، وكان بغدادي المذهب ، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه وقبل عنه أحسن القبول وصار من أصحابه ، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة ، انتقل إلى الري وتوفي فيها ، له تصانيف جيدة ، منها : ديوان الأصول .وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض ، ثم بالتوحيد والعدل ، فاعترض في ذلك ، فجعل نسخة أخرى قدّم فيها الجلي .وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب بها غيره ، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها .وقال الحاكم : وسمعت الشيخ أبا محمد عبد الله بن الحسين قال : كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الري يجتمع فيها المتكلمون .وقال : سمعت غير واحد من مشايخنا يقول إن قاضي القضاة سئل أن يصنف كتاباً في فتاوى الكلام يُقرأ ويعلق كما هو في الفقه ، وكان

---

[1] هذا ... مع علمنا بالفارق ، بل الفوارق ، بين الشورى والديمقراطية .

مشغولاً بغيره من التصانيف ، فأحال إلى أبي رشيد .. فصنف كتاب ديوان الأصول[1].

وعن أبي رشيد يقول الحاكم الجشمي : الطبقة الثانية عشرة : أصحاب قاضي القضاة أبي الحسن ، والذين قرأوا عليه وقرأوا على من في طبقته من علماء المتكلمين .ويحكى عن أبي سعد السمان[2].. قال :دوّخت البلاد ، فما دخلت بلداً أو ناحية إلا وفيها من أخذ عن قاضي القضاة أو تتلمذ له ، وأبو رشيد من متقدمي أصحاب القاضي ، وهوالشيخ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، وكان بغدادي المذهب ، واختلف إلى مجلسه وهو يصنف ، فدرس عليه وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة من بعد قاضي القضاة ، وهو جذوة من ناره وغرفة من بحره ، خليفته في حياته القائم مقامه بعد وفاته ، وكان قاضي القضاة يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب غيره به ، وله إليه مسائل كثيرة إجاب عنها .ولما عاد إلى نيسابور كان قريع دهره وفريد عصره ، ولما لم يقاومه أحد من المخالفين أزعج للخروج ، فخرج ولزم الري .. إلى أن توفي بها .وله كتب جمة وتصانيف كثيرة .وسمعت الشيخ أبا محمد قال :كان له حلقة بنيسابور قبل خروجه إلى الري ، يجتمع فيها المتكلمون .وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول إن قاضي القضاة سُئل أن يصنف كتاباً في فتاوى الكلام يُقرأ ويعلق كما هو في الفقه ، وكان مشغولاً بغيره من التصانيف ، فأحال على أبي رشيد فصنّف " ديوان الأصول " وابتدأ بالجواهر والأعراض ثم بالتوحيد والعدل ، فلما سار إلى "جرجان " قيل له : لو

---

[1]- أحمد بن يحيي بن المرتضي : طبقات المعتزلة .تحقيق : سوسنة ديفلد .بيروت ١٩٦١م ص١١٦ ،القاضي عبد الجبار : المنية والأمل .تحقيق د. عصام الدين محمد .دار المعرفة الجامعية .الإسكندرية ١٩٨٥م ص٩٧،٩٨ ،د .معن زيادة :مقدمة كتاب " المسائل في الخلاف " لأبي رشيد .ص ٦ ، معجم أعلام الفكر الإنساني .تصدير د.إبراهيم بيومي مدكور .الهيئة العامة للكتاب .مصر ١٩٨٤م مج١ ص٣٨٥ : ٣٨٨

[2]- هو إسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن زنجوية الرازي .انظر :أبو القاسم البلخي :فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .الدار التونسية للنشر .تونس ١٩٧٤م ص٣٨٢

ابتدأت بالجلي لكان أصلح .فصنف نسخة أخرى ، ابتدأ بالتوحيد والعدل وأخّـر الكلام في الدقيق .فالنسخة الأولى هي الرازية والثانية هي الجرجانية[1] .

وكان أبو رشيد تلميذاً مُقدماً لعمرو بن حمدان ، وذلك في خراسان ، أيام كان معتنقاً للمذهب الاعتزالي البغدادي ، ثم انتقل إلى الري فدرس على يد قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار ليكون بصري المذهب .

ثم إن " قاضي القضاة وتلامذته تأثروا بسعة اطلاعه وحدة ذهنه ، ووثقوا بإخلاصه للمدرسة البصرية التي اعتنقها على يد القاضي ، فوكلوا إليه أمر الحلقة الدراسية في شيخوخة القاضي وبعد وفاته في عام ٤١٥هـ ، وكان النيسابوري آخر أعلام المدرسة الكبار فعلاً "[2] .

وأما عن تلاميذ أبي رشيد ، فنعلم منهم : أبا سعد السمان .هذا .. ولا تتفق مصادر التأريخ لعلم الكلام على يوم مولد أبي رشيد ، لكنه – من خلال هذه المصادر – قد توفي حوالي سنة ٤٠٠هـ ، لكن هذا التاريخ موضع شك ،إذ أنه من المعروف أن أبا رشيد قد تولى رياسة مدرسة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، ومن الثابت تاريخياً أن القاضي عبد الجبار قد توفي سنة ٤١٥هـ[3] .

ولأبي رشيد النيسابوري عدد من الكتب .. هي :

كتاب النقض على أصحاب الطبائع

كتاب الجزء

كتاب زيادات الشرح

كتاب التذكرة

كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين

كتاب ديوان الأصول

1- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٩٨، ٩٧ ،أبو القاسم البلخي :فضل الاعتزال. ص٣٧٢ ،د.معن زيادة : التقديم لكتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد .ص٦

2- د.معن زيادة :التقديم لكتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد .ص٧

3- د.عصام الدين محمد :التقديم لكتاب المنية والأمل للقاضي عبد الجبار .ص هـ

كتاب مسائل الخلاف بين المعتزلة والمشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة .

وقد فُقدت معظم هذه الكتب – شأن معظم كتب المعتزلة – سوى كتابي المسائل في الخلاف وديوان الأصول .

ولسنا نجد خلافاً بين الدارسين حول صحة نسبة كتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد ، ذلك الكتاب الذي حفظه لنا أحد رجالات الزيدية .وسوف نعتمد على هذا الكتاب في دراستنا للجوانب الطبيعية والإنسانية عند أبي رشيد .

أما كتاب ديوان الأصول ، فنجد الدكتور معن زيادة أثناء تقديمه لكتاب المسائل يذهب إلى القول بأن كتاب الديوان تكملة لكتاب أبي رشيد زيادات الشرح[1] .

هذا .. ولم يمدنا الدكتور معن زيادة بالدليل الكافي – في رأينا – على ما يذهب إليه .

بينما يذهب الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة إلى القول بصحة نسبة الكتاب إلى أبي رشيد كتاباً قائماً بذاته ، مقدماً لنا عدداً من البراهين والأدلة التي نخلص منها إلى معرفة أن كتاب الديوان هو " لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري رئيس المعتزلة بعد القاضي ، وأنه ربما يكون هو الكتاب الذي سُئل القاضي أن يصنفه ، فلم يتسع له وقته ، فأحال ذلك على أبي رشيد "[2] .

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تتناول شخصية معتزلية لها موقعها المتميز على خارطة المدرسة الاعتزالية ، ولم يسبق أن دُرست هذه الشخصية قبل هذا البحث المتواضع ، مما يجعله أول محاولة لدراسة فكر أبي رشيد النيسابوري رئيس المعتزلة .حيث نعلم أن أبا رشيد قد كان يخلف القاضي عبد الجبار – أعظم شخصية اعتزالية – في مرضه ، ثم تولى أبو رشيد رئاسة المدرسة بعد وفاته .

1- د.معن زيادة :التقديم لكتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد .ص٨

2- د.محمد عبد الهادي أبو ريدة :التقديم لكتاب ديوان الأصول لأبي رشيد .دار الكتب. القاهرة ١٩٦٩م ص٣٨ ، ٣٩ ، ولمزيد عن قضية هذا الكتاب .. انظر :د.أبو ريدة :التقديم لكتاب ديوان الأصول لأبي رشيد .ص٥ :٣٩

كما أن آراء أبي رشيد في التوحيد والعدل ، والتي تتمثل في كتابه ديوان الأصول ، تعتبر على درجة كبيرة من الأهمية ، ذلك لأنها تسد الفراغ الذي قد كان قائماً بسبب فقدان الأجزاء الأولى من موسوعة قاضي القضاة عبد الجبار المغني في أبواب التوحيد والعدل .

كما أن أبا رشيد يعتبر آخر المدرسة الاعتزالية التي عبرت عن فكر المعتزلة تعبيراً اعتزالياً خالصاً ، قبل أن تشتد على المعتزلة الهجمات[1] وتقسو عليهم السلطة السياسية الحاكمة ، فيجبرهم ذلك كله إلى اللجوء إلى الشيعة – خاصة الزيدية – فيصبح الاعتزال شيعياً – في مواضع – ويصبح التشيع معتزلياً – في مواضع – .

???????

تقسيم البحث :

تشتمل هذه الدراسة على قسمين اثنين ، فالقسم الأول يشتمل على فصلين ، والقسم الثاني يشتمل على ثلاثة فصول :

أما القسم الأول : فيدور – بوجه عام – حول الأسس الفلسفية لنشأة المعتزلة .

ففصله الأول يتناول – بالتفصيل – الجذور الأولى للفكر الاعتزالي قبل أن يصبح فكراً عملياً ذا أصول ونظريات ، متضمناً ذلك الفصل توضيحات مسهبة حول بيان أسباب ظهور فكرة الجبر في التاريخ الإسلامي ، موضحاً أن هذه الفكرة أفرزتها عوامل سياسية بأسلوب تبريري .

كما يعرض هذا الفصل لثلاث شخصيات إسلامية قديمة بشّرت بالفكر الاعتزالي، متمثلاً في القول بحرية الإرادة الإنسانية ، ضد ما كان يراد ترويجه وقتها من القول

---

[1]- نقرأ في ذلك كبيان للكيفية غير الصحيحة سواء في التعامل مع المخالف في الرأي ، أو في تجييش المشاعر عبر توظيف النصوص المقدسة بطريقة انتقائية نفعية : رجوع مالك بن أنس وبعض فقهاء المدينة والشافعي عن قبول شهادة المعتزلي!!. ووصف أبي يوسف المعتزلة بالزندقة !!. ووصية محمد بن الحسن لمن صلى وراء المعتزلي بأن يعيد صلاته !!. وطرد الأصمعي الجاحظ من مجلسه وتقنيعه بنعله وقوله " نعم قناع المعتزلي النعل "!!. وقول البغدادي بأن المعتزلي لا تجوز الصلاة عليه ،وبأن دماء المعتزلة وأموالهم حلال للمسلمين ، وليس على قاتل المعتزلي قود ولا دية ولا كفارة ، بل لقاتله عند الله القربة والزلفى !! انظر: زهدي جار الله: المعتزله. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٤٧م ص١٩٠ ، ١٩١

بجبرية الإنسان ، إذ اعتبرت هذه الشخصيات الثلاث ذلك القول مدخلاً للقول بالجبر التبريري لبني أمية .

كما يتناول هذا الفصل الروايات المختلفة في بيان علة تسمية المعتزلة بذلك المسمى،وذلك من ناحية نقدية أكثر مما هو من ناحية تاريخية،مبيناً أن لكل رواية من هذه الروايات جانباً من الصواب يستند إليه ،لنخلص من ذلك كله إلى إفساح المجال أمام كل هذه الآراء طالما التقت بعيداً عن وصف المعتزلة بما هم منه بريئون .

ويعرض هذا الفصل – كذلك – لفرق المعتزلة التي أجمعت عليها كتب الفرق كلها ، وذلك بشئ من الإيجاز ، ضارباً صفحاً عن الفرق التي تذكرها بعض المصادر ولا تذكرها مصادر أخرى .

كما يعرض هذا الفصل لمفهوم العقل عند المعتزلة – بوجه عام – وعند أبي رشيد – بوجه خاص – مفنداً مقولة البعض من خصوم المعتزلة بأن تقديم المعتزلة للعقل على النقل إنما هو تقديم تشريف ! بينما هو – عند المعتزلة – تقديم معرفي ، أو هو مجرد تقديم أداة ، مما يستوجب على الباحث التعرض لموقف المعتزلة – وأبي رشيد – من مصدري التشريع في الإسلام : القرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، وكذلك بيان تقسيم المعتزلة للادلة إلى : عقلية وسمعية .

أما الفصل الثاني فيدور حول مدرستي البصرة وبغداد ، وفيه نتناول الدواعي التي أوجبت هذا الخلاف بين المدرستين الكبيرتين ، كما يبين هذا الفصل صور هذا الخلاف ذاهباً إلى الاعتقاد بأن الخلاف قد كان في الفروع ولم يكن في الأصول ، تأسيساً على إجماع المعتزلة على القول بالأصول الخمسة ، مبيناً قول القائلين بـ " فرعية " هذا الخلاف ، وقول القائلين بغير ذلك ، كما أن هذا الفصل يعرض لبعض شخصيات المدرستين ، فنعرض لشخصيات من مدرسة البصرة ، ولشخصيات من مدرسة بغداد .

والقسم الثاني : يدور حول الآراء الكلامية والفلسفية لأبي رشيد النيسابوري ، بمعنى أن هذا القسم يدرس الله تعالى والكون والإنسان .

فيدور الفصل الأول منه حول مشكلة الإلهيات في فكر أبي رشيد ، مبيناً كيف ارتبط البحث عنده في الذات والصفات بالبحث في قضية تنزيه الله تعالى .

ويتعرض هذا الفصل لبيان مفهوم العقل عند أبي رشيد ، وقوله بالدلالات المعرفية الأربع .. وهي : العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع .

ويتعرض هذا الفصل لنفي أبي رشيد التقليد وسيلةً للمعرفة - بوجه عام - ومعرفة الله تعالى - بوجه خاص - ليتبين لنا كيف نفى أبو رشيد التقليد وسيلة للمعرفة ، بكل مستويات التقليد : تقليد الأكثري ، أو تقليد الأصلح ، ليخلص من ذلك كله إلى القول بأن المعرفة الصحيحة سبيلها الوحيد هو النظر المولّد للعلم ، وعلامات النظر الصحيح سكون النفس واطمئنانها .

ويعرض هذا الفصل للكلام في المقدمات الأساسية التي تعتبر عند أبي رشيد مدخلاً للكلام في وجود الخالق - سبحانه - وذلك كله قبل الكلام في صفات الخالق إثباتاً ونفياً .وهذه المقدمات أربع مقدمات ، تُعرف عند أبي رشيد بالدعاوى الأربع ، وسوف نعرض لكل دعوى بإيجاز ، لأن تفصيل ذلك سيكون في موضعه في الفصل الثاني من هذا القسم .

والفصل الثاني من هذا القسم يتعرض بالبحث والدراسة للمشكلة الطبيعية عند أبي رشيد ، مبيناً أن الاتساق الفكري عند أبي رشيد - باعتباره مفكراً مسلماً - أدّاه إلى الربط بين أفكاره الفيزيقية وأفكاره الميتافيزيقية .

وفي هذا الفصل سوف نعرض بالدراسة للكلام في بيان حدوث الأجسام ، من خلال القول - تفصيلاً - بالدعاوى الأربع ، وسوف يتضح من دراستنا لهذه الدعاوى أنها ستكون مدخلاً للقول بحدوث العالم عند أبي رشيد .

ويدرس هذا الفصل العالم الطبيعي بجواهره وأعراضه ، فنعرّف الجوهر وكيفية إدراكه ، ثم يدرس شيئية المعدوم ، موضحاً كيف أن هذه القضية تعتبر من أهم القضايا الكلامية على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي ، وذلك لارتباطها بجانب عقائدي : وهو تنزيه الله تعالى عن التغير أو التعلق بالمتغير الحادث .

كما يدرس هذا الفصل الخلاء والملاء ، وكيف ينحاز أبو رشيد إلى القول بوجود الخلاء في العالم .

وفي قسم الأعراض يعرض هذا الفصل لبيان ملحقات العرض : مثل التماثل والاختلاف والعدم .

كما يعرض هذا الفصل لقضية الطبائع ، مبيناً كيف يرفض أبو رشيد القول بالطبائع ، وبيان الجانب العقائدي لموقفه هذا .

ويعرض هذا الفصل لقضية اللغة وأصول بداياتها : هل هي توفيقية عرفية ، أم أنها توفيقية إلزامية ؟ وكيف انحاز أبو رشيد إلى القول بأن ابتداء اللغة توفيقي عرفي، ومدى ارتباط هذا المذهب بقضية خلق القرآن الكريم .

ثم يعرض هذا الفصل لمشكلة الحركة والسكون ، ومشكلة شكل الأرض : هل هي كرية أم مسطحة ، وهل هي ساكنة أم لا ؟ وإذا كانت ساكنة فما علة سكونها ؟!!

أما الفصل الثالث : فيبحث في المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد ، فيتناول مفهوم البنية وعلاقتها بالقدرة الإنسانية الحادثة ،وذلك من خلال تناول قضايا الحياة والموت، وعلاقة ذلك كله بالبدن ، وقضية القدرة الإنسانية وعلاقتها بالعدل الإلهي ، وكذلك علاقة القدرة الإنسانية بالفعل المباشر والفعل غير المباشر ، وهذه مسألة أفاض في الكلام فيها البغداديون .كما يعرض هذا الفصل لقضايا العجز والقدرة ، وقضايا المنع والممنوع ، وعلاقة ذلك كله بالفعل الإنساني ، وكذلك قدرة الإنسان على الأخذ والترك ، مع إمكان خلوه منهما معاً ، وعلاقة ذلك الأمر بالاختيار الإنساني .

ثم نعرض في هذا الفصل لدراسة العلوم والاعتقادات : فندرس قضايا العلم ووسائله ، وكيف أن التقليد ليس طريقاً للعلم ، وندرس - كذلك - قضية العلم المكتسب ، وعلاقته بجانب الاضطرار ، وعلاقة الكلام بالمعرفة ، وعلاقتهما معاً بالعقيدة ، وكيف أن معرفة الله تعالى قديماً ليست نتيجة عن معرفته تعالى خالقاً للأشياء ، وكذلك ندرس قضية الشك وعلاقته بالظن والاعتقاد .

ثم يدرس هذا الفصل قضية النظر والاستدلال ، وأن النظر لا بد وأن يؤدي إلى توليد العلم ، وشروط صحة هذا النظر .

كما يدرس هذا الفصل قضية الإرادة والشهوة ، فيدرس مسألة المريد ، وعلاقتها بفعل الإرادة ، ويدرس كذلك الله تعالى وعلاقته بالإرادة الحادثة .ويدرس كذلك الإرادة وعلاقتها بوقت المراد : هل هي قبل وقت المراد أم معه ؟

وفي الختام خاتمة موجزة تبين النتائج التي توصلنا إليها عبر صفحات هذه الدراسة .

??????????

القسم الأول :

الأسس الفلسفية لنشأة المعتزلة

القسم الأول :الأسس الفلسفية لنشأة المعتزلة

الفصل الأول :الجذور الأولى للمعتزلة :الأسس الفكرية والأهداف العملية

الفصل الثاني :مدرستا البصرة وبغداد :الإرهاصات والدواعي ومسائل الخلاف

الفصل الأول :

الجذور الأولى للمعتزلة:الأسس الفكرية والأهداف العملية

أولاً :التبريرات الظرفية لفكرة الجبر :

يمثل الفكر[٣] الاعتزالي في التراث الإسلامي مرحلة تنويرية ذات أبعاد إنسانية ، بالمفهوم الأوسع لتلك الكلمة ، بل إن الدارس لهذا الفكر سوف يجد أبعاداً إيمانية على درجة رفيعة من اليقين ، ومن هنا فقد صدق القول بأن المعتزلة قد أقامت الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات الظاهرية والوثوقية التي كانت سائدة أيامهم .

كما أن المعتزلة قد وضعت العقل في المقام القائد لكل فهم أو تفسير أو تحليل ، وكذلك فقد وقفت المعتزلة ضد كل تيار معاصر لها يريد أن يضفي بناءً أسطورياً ثابتاً على حوليات معرفية هي – بطبيعتها – قابلة للكون والفساد .

ولهذا كله فقد عاشت المعتزلة في أكثر عصورها تألقاً مزودةً بوعي التاريخ ، متجهةً إلى الإنسان ، ولم تكن – إطلاقاً – ظلامية ولا غيبية ، بل كانت واقعية عقلانية ، تعبيراً عن الإسلام الحضاري[١] .

ولقد ناصبها أهل السنة والظاهريون العداء[٢] ، حتى بلغ الأمر أن أفتى البعض من فقهاء " البلاط " بإسقاط شهادة المعتزلة أمام القضاء ، ذلك بعد أن أوقع أعداء

---

[1] د.عبد الستار الراوي :فلسفة العقل .رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية .دار الشئون الثقافية .بغداد ١٩٨٦م ص١ :٨٠ ،الشيخ مصطفى عبد الرازق :تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر ١٩٥٩م ص٣٥٢ ، W.Montgomery :Political attitude of the Mu,tazilah 1963 p44

[2] هناك قناعة بأنه من غير المجدي تفسير التاريخ تفسيراً دينياً ،وكذلك من غير المجدي فهم النظريات العلمية من خلال منظور ديني ، لأن تفسير التاريخ على أساس الدين سيؤدي إلى التشدد في مفاهيم العقيدة ،مما يستتبعه قبول تفسير واحد للتاريخ ،ورفض أي تفسير آخر ،بل ووصمه بالكفر ،أو إنه – على أقل تقدير – يؤدي إلى الكفر ،أما فهم النظريات العلمية من خلال منظور ديني ،ففيه ارتهان الثابت الصادق الإلهي – القرآن الكريم – بالمتغير الاحتمالي البشري -- العلم !!-وكذلك لا يكون مجدياً أن تحتكر طبقة أو فئة الدين ، انتساباً أو فهماً ،دون فئة أخرى تنتمي لنفس الدين ،وسوف يتبين لنا – بعد قليل – كيف يبجل المعتزلة السنة النبوية المطهرة ويضعونها موضع الإجلال والقدسية ،كما أننا نعلم أن صحيح البخاري – أصح الكتب بعد القرآن الكريم – قد حوى أحاديث صحاحاً .أخذها البخاري - وكذلك مسلم – عن رجال من المعتزلة ،وقد نعلم أن ابن حنبل – وهو كبير مدرسة الأثر في الفقه الإسلامي – يعتمد أحاديث كثيرة مرويةً عن رجال من المعتزلة .انظر :ابن جرير الطبري :تاريخ الطبري .دار المعارف .القاهرة ١٩٦٢م ج٥ ص١٥٨ : ١٦١ ،جمال الدين القاسمي :تاريخ الجهمية والمعتزلة .مصر ١٣٣١هـ ص٥٧ ،٥٨ ،د.طه حسين :الفتنة الكبرى .دار المعارف .القاهرة ١٩٨٢م ط١١ ص١٧٨ وما بعدها ،د.علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفي في=

المعتزلة بينهم وبين الخليفة المتوكل العباسي ، والذي كان قد بدأ – بدوره – يستشعر خطراً على ملكه من جراء آراء المعتزلة ، فانقلب على رجالها ، ونكّل بهم أبشع تنكيل[1] .

أصحاب مذهب الإرادة الحرة :

من الثابت تاريخياً أن فكرة " الجبر المطلق " التي أعلنها فريق من قراء الشام إرضاءً لبني أمية الذين سعوا جاهدين إلي نشرها تبريراً لسفكهم دماء المسلمين ، بل الدماء الذكية الطاهرة من أهل البيت النبوي ، تلك الفكرة لم تكن تلقى قبولاً لدى بعض رجالات الفكر والفقه في مدرسة محمد بن الحنفية[2] في المدينة المنورة ، وفي مدرسة غيلان الدمشقي في دمشق ، وفي مدرسة الحسن البصري في البصرة ، تلك المدرسة التي يمكن القول بأن علم الكلام – في صورته العقلية الأولى – قد نشأ فيها على يد رجال المعتزلة[3] .

=الإسلام .دار المعارف .القاهرة ١٩٨١م ط٨ ج١ ص٣٧٨ ،د.محمد عمارة :رسائل العدل والتوحيد .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م ج١ ص٦٢ :٦٤

[1] لاشك أن الانقلاب الفكري الذي حدث في عهد المتوكل وانتهى إلى ما انتهى إليه من تقطيع لأوصال المعتزلة – رواد التنوير في فكرنا العربي / الإسلامي القديم – راجع بالضرورة إلى ضياع هيبة الحكم العباسي ،وتعدد ذوي السلطان من الأمراء والقواد العسكريين ،وتفاقم عوامل الضف السياسي والاجتماعي والعسكري ، حتى أن المنتصر بن المتوكل قد تآمر على قتل أبيه ،وشهد هذه الجريمة البشعة البحتري .انظر :الجاحظ :نفي التشبيه .تحقيق .عبد السلام هارون .مصر ١٩٦٤م ج١ ص٣٨ ،٢٣٥ ،شمس الدين الذهبي :ميزان الاعتدال في نقد الرجال .مطبعة السعادة .مصر ١٣٢٥م ج١ ص٢٠٧ ،ج٢ ص١٨٣ ،حسين مروة :النزعات المادية في الإسلام .دار الفارابي .بيروت ١٩٨١م مواضع مختلفة ،د.محمود إسماعيل :الحركات السرية في الإسلام .مصر .بدون تاريخ .فصل " القرامطة " ،كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية .ترجمة أمين فارس ، ونبيه البعلبكي .دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٨م ط٥ ص١٧٩ ،١٨٥ ،٢٠٤ ،٢٠٨ ، ٢١٤ ،٢١٥

[2] هو الابن الثالث لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ،وله ولدان :أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، والحسن بن محمد بن الحنفية ،وكلاهما له أثره في الفكر الإسلامي عامة ،والفكر الاعتزالي خاصة .انظر :محمد بن منيع البصري الزهري "ابن سعد " :الطبقات الكبرى .ليدن ١٣٢٢هـ ج٥ ص٩٨ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤ ،القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٢٣

[3] الحسن الأصفهاني :تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء .بيروت ١٩٦١م ص٩٨ :١٠٤ ،فيليب حتى :تاريخ العرب .تحقيق .محمد مبروك .بيروت ١٩٦٥م ص٥٤ ،كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية .ص٢٠٨ ،ابن المرتضي :المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل .ص١٤ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٤ : ١٦٦ ،أبو الفلاح بن=

إلا أن الأمر لا يجب أن يؤخذ هكذا على عواهنه ، بل يجب التأكيد على أن المعتزلة وإن كانوا أول من " قعّد " و " نظّر " القول بتقديم العقل في التفسير والتأويل والحكم على الأشياء ، إلا أن "العقلانية " العربية / الإسلامية قد كان لها إرهاصات قبل بزوغ نجم المعتزلة ، لأن " كلمة " الاعتزال " و" المعتزلة " قد ترددت كثيراً في تاريخ الصراع السياسي / الفكري في الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم "المعتزلة " في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد ، وأصبحت كلمة " الاعتزال " منذ ذلك الحين تعني الإشارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرّد به من آراء في جملة من " الأصول " الاعتقادية الإسلامية ، وبما تفرّد به – كذلك – من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء[1] .

وقد تمثلت الإرهاصات التي ألمحنا إليها ، فيمن اتفق المؤرخون على تسميتهم بـ " القدرية "[2] ، على الرغم من أنهم قد أنكروا " القدر " بالمفهوم الجبري .

ولقد عُرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام ، أي من يقولون بالاختيار .. عُرفوا باسم " القدريين الأوائل " أي أنهم قد نُسبوا إلى " القدر " الذي أنكروه ، أي إلى "هذا المفهوم المخيف " الذي رأوا فيه قيوداً " لاهوتية وخارجية " غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم ، وتسيّرهم في طريق أعمى ، عليهم أن يمضوا فيه[3] .

لقد سعى بنو أمية إلى محاولة فرض مقولة الجبر على المجتمع الإسلامي المأزوم بحكمهم ، وجعله يؤمن بالمشيئة الإلهية التي لا راد لها ، حتى كان معاوية بن أبي سفيان يقف خطيباً وسط جموع المسلمين ويقول قولته الشهيرة " لو أن ربي

=العماد :شذرات الذهب في أخبار من ذهب .دار الآفاق الجديدة .بيروت ج١ ص٨٨ .أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .مكتبة نهضة مصر .القاهرة ١٩٥٠م ج١ ص١٨، Rene. Dussaud: Las Arabes en Syrie avent L,Islam p7:9

1- حسين مروّة :النزعات المادية .ج١ ص٦٣١

2- القدرية هم القائلون بنفي الله تعالى عن الفعل الإنساني ،وهم عكس الجبرية الذين لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤١

3- د.علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣١٤

لم يرني أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه ، ولو كره الله ما نحن فيه لغيّـــره " ويقول : أنا خازن من خُزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله ، ولو كره الله أمراً لغيّـــره . ويقول : إني أقاتلكم على أن أتأمّر عليكم ، وقد أمّرني الله عليكم[1].

[1]- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٢٣٣ ،وعن حرية الإنسان يقول الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي شارحاً رأي ابن رشد "إذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله ،فإن هذا سيؤدي إلى القول بأن التكليف من الأشياء التي لا تطاق ،إذ تكليف الإنسان في هذه الحالة سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذي ليس له استطاعة "د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .دار المعارف . القاهرة ١٩٦٨م ص٢٠١ ،ومن الناحية الجغرافية ..لا يشكك باحث في أن الدولة الأموية بسطت لواء الإسلام على بقاع ممتدة شرقاً وغرباً ،من الهند حتى الأندلس ،ومع طول فترة حكم بني أمية التي بلغت نحو اثنتين وتسعين عاماً ،لم نجد في تاريخهم خروجاً عليهم إلا في نهاية حكمهم ،حين خرج زيد على الوليد ،وخرج مروان على يزيد ،مما يعني – سياسياً – أن الدولة الأموية كانت ذات جدية وحنكة على الصعيد السياسي .. وهذا أمر نسجله لها ،كما أنه يعني أن هذه الدولة قد حفلت برجال "سياسة " !! لهم وزنهم الذي يعتد به في شئون الحكم والجماهير ،ولعل أشهرهم معاوية بن أبي سفيان ،وعبد الملك بن مروان ،والوليد بن عبد الملك ، وهشام بن عبد الملك ،وهؤلاء حكموا سبعين سنة ،جعلوا للحكم هيبةً واعتباراً – وهما لازمان له – لكن هذا لا يمنع من ذكر بعض ما اقترن به حكم الأمويين من أمور نستغربها ونستهجنها : فمعاوية قال له قائل :لتستقيمن بنا يا معاوية أو لنقومنك .فيقول :بماذا ؟فيقول : بالخشب .فيقول :إذن نستقم !!! وواضح ما في هذه العبارة من ثقة عالية بالنفس ، وتلميح إلى عدم الاغترار بالتسامح ..مما جعل المتحدث إلى معاوية ينسحب – في نعومة – ليتحول النصح إلى مداعبة ،أو مداهنة ،حيث فهم ما يقصده معاوية ،وللبعض الحق في اعتبار ذلك دليلاً على حلم معاوية .انظر :عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : تاريخ الخلفاء .تحقيق .محمد محيي الدين عبد الحميد .مطبعة السعادة .القاهرة ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م ط١ ص١٩٥ ،ومعاوية نفسه هو الذي قال :أبو بكر لم يُرد الدنيا ولم تُرده ،وعمر أرادته الدنيا ولم يُردها ،ونحن تمرغنا فيها ظهراً لبطن .انظر :السيوطي : المصدر السابق . ص١٢٠ .لكن الموضوعية تلزمنا الاعتراف بأن معاوية كان مضرب المثل في الحلم ،حتى قيل في حقه "لن يملك أحد هذه الأمة ما ملك معاوية ".وعبد الملك بن مروان كان يقول :والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا ،إلا ضربت عنقه ،حتى قال البعض إنه كان أول من نهى عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر!! لأنه هو نفسه الذي لما بلغه أن أمر الخلافة قد صار إليه ،وكان المصحف بين يديه ،أطبقه وقال : هذا آخر العهد بك ! .انظر :السيوطي : المصدر السابق . ص٢١٧ :٢١٩ ،وهو نفسه الذي جعل الحجاج أقرب الناس إليه ،والحجاج هذا هو الذي سب عبد الله بن عمر لما اتهمه ابن عمر بالكذب ،فقال له الحجاج :اسكت ... فإنك شيخ قد خرفت وذهب عقلك ، ويوشك أن يؤخذ فتضرب عنقه ،فيجر وقد انتفخت خصيتاه ،يطوف به صبيان أهل البقيع . كل هذا السباب الفاحش لابن عمر لأنه دافع عن الزبير حين اتهمه الحجاج بتحريف المصحف .انظر :ابن سعد :الطبقات الكبرى .دار صادر .بيروت ج٤ ص١٨٤ .وفي عهد يزيد بن معاوية استبيحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام فقتل فيها أربع=

ومن المؤكد أن مسارات الجبر في الفكر الإسلامي الأول ، لم تكن ذات أبعاد عقائدية بقدر ما كانت بواعثها سياسية " أول " فيها الدين ليخدم أغراض الساسة ، ويوطد أركان حكم بني أمية ،ويبرر ما وقع منهم من خروج على العقيدة والأعراف، حتى أن كتب التاريخ لتذكر لنا كيف صار القول بالجبر على منابر الساسة في كلا طرفي الأمة : الطرف الشرق والطرف الغربي .وقد لعبت السياسة دورها في تشويه الغايات النبيلة والطموحات العادلة والمشروعة لهؤلاء النفر الذين أرادوا دفع مقولة الجبر ، أو كما قال غيلان الدمشقي لصاحبه صالح : وإنما نُقم منا أن قلنا إن ربنا منصف لا يجور[١] .

وليس من نافلة القول الذهاب إلى الاعتقاد بأن المعتزلة تمثل مرحلة راقية .. وراقية جداً ، من مراحل التفكير العقلي في الإسلام ، تأسيساً على تلك الموضوعات التي عالجوها ، والقضايا التي أثاروها ، والأسئلة التي طرحوها ، معتمدين في ذلك كله على دراية غير محدودة بأساليب الجدل والمناقشة .

ولكن – ورغم هذا كله – لا بد من القول " بأنه بضدها تعرف الأشياء " ، ومن ثم يكون لزاماً على الباحث في تاريخ المعتزلة ، معتمداً على المنهج الفلسفي النقدي ، أن يرجع إلى بدايات " القلق " العقلي ، والتي مهدت السبيل أمام رجالات المعتزلة للقول بمبادئهم الخمسة ، والتي اعتمدوا فيها – كليةً – على العقل المتفهم للنص

=آلاف وخمسمائة .انظر :محمد بن عبد الواحد الشيباني : الكامل في التاريخ .تحقيق .أبو الفداء عبد الله القاضي .دار الكتب العلمية .بيروت ١٤١٥هـ ط٢ ج٣ ص٤٥٦ ، محمد بن جرير الطبري :تاريخ الأمم والملوك .دار الكتب العلمية .بيروت ١٤٠٧هـ ط١ ج٢ ص٣٥٢ .وزيد بن عبد الملك الذي اشتهر بعشقه سلّامة وحبّابة ،ولما ماتت الأخيرة حين رمى في فمها "حبة عنب "فشرقت بها فماتت ،ظل في داره لا يخرج منها إلى أن مات !! انظر : إسماعيل بن عمر القرشي أبو الفداء "ابن كثير" : البداية والنهاية .مكتبة المعارف. بيروت ١٩٨٧م ج٩ ص٢٣٢، ٢٣٣

[١] القاضي عبد الجبار .فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .ص٦٤ ،٨١ ،عبد الرحمن بن خلدون :المقدمة .المكتبة التجارية .مصر ص٣١ وما بعدها ،شمس الدين الذهبي :العبر في أخبار من غبر .بيروت ١٩٥٩م ج٦ ص٢٢٧ ،ابن الأثير :الكامل في التاريخ .مصر ١٣٠٢هـ ج٨ ص١٤١

الديني ، وما كانوا مهملين لهذا النص ، كما أراد أعداؤهم أن يصوروهم ، فيما سنتعرض له بالدراسة بعد قليل .

الشخصيات الإسلامية التي مهّدت للفكر الاعتزالي بمفهومه الإنساني :

يمكن للباحث أن يُشير إلى ثلاث شخصيات إسلامية أنكرت الجبر ، وآمنت بحرية إرادة الإنسان ، وذهبت في ذلك إلى مدى غير مسبوق ، فمنهم من لقي ربه في فلاة وحيداً[1] ، ومنهم من قتله الحجاج تعذيباً وصبراً[2] ، ومنهم من قُطّعت يداه ورجلاه .. ثم قُطع لسانه[3] .

١- أبو ذر الغفاري :

أما الشخصية الأولى ، فقد بدأت إنكارها لنظرية الجبر في وقت مبكر جداً ، وهو أبو ذر الغفاري الصحابي الجليل ، الذي كان علوياً لا يدين بالولاء لإمارة عثمان بن عفان ، وإن لم يكن عنيفاً في ذلك[4] ، كما أنه لم يكن يدين بالولاء للأمويين ، هذا في مجال السياسة والخلافة ، أما في مجال المال و " الاقتصاد " فقد كان له موقف مضاد

1- هو أبو ذر الغفاري ،من قبيلة غفار ،وجاءت له نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم ، حين تخلّف أبو ذر عن جيش المحاربين في غزوة تبوك لضعف بعيره وجوعه وظمئه ،لكن أبا ذر يلحق بالجيش وحيداً سيراً على الأقدام ،وحين ينكشف عنه النقع وهو يدخل الفسطاط وحيداً ،يقول النبي صلى الله عليه وسلم :يرحم الله أبا ذر :يمشي وحده ، ويموت وحده ،وقد مات أبو ذر وحيداً في فلاة الربذة ،حيث نفاه عثمان بن عفان ،انظر : ابن كثير :البداية والنهاية ،دار الفكر ،بيروت ١٩٧٨م ج٧ ص١٦٤ ،١٦٥ ،الحافظ أبو حسن المسعودي :مروج الذهب ومعادن الجوهر ،تحقيق ،محمد محيي الدين عبد الحميد ،دار الفكر،بيروت ١٩٧٣م ط٥ ج٢ ص ٣٤٩،٣٥٠ ،د.طه حسين:الفتنة الكبرى،ج١ ص١٦٣: ١٦٥

2- هو معبد الجهني ،خرج مع محمد بن الأشعث على الأمويين ،فقبض عليه الحجاج وعذبه حتى الموت ،انظر :ابن قتيبة :المعارف ،تحقيق د.ثروت عكاشة ،دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١م ط٤ ص٤٨٤

3- هو غيلان الدمشقي ،من التابعين الصدوقين ،أضمر له هشام بن عبد الملك ، حين ولاية عمر بن عبد العزيز ،أن يقطع يديه ورجليه ،بل زاد على ذلك إذ قطع لسانه !!! انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل ،ص٣٠ هامش ١

4- في الأثر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :ما أقلت الغبراء ،ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر ،وقد سأله الرسول صلى الله عليه وسلم :كيف أنت إذا أدركك أمراء يستأثرون بالفيء ؟فقال :إذاً ..والذي بعثك بالحق لأضربن بسيفي ،فقال له النبي صلى الله عليه وسلم :أفلا أدلك على خير من ذلك ؟اصبر حتى تلقاني ،انظر :ابن كثير : البداية والنهاية ،ج٧ ص١٦٤ ،١٦٥ ، د.طه حسين :الفتنة الكبرى ،ج١ ص١٦٣

لموقف الأمويين ، أعلن فيه قولاً فصلاً في " الكنز "[1] وعدم الإنفاق ، بما نفهم منه مقاومته من يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونهما في سبيل الله ، أي أن أبا ذر الغفاري كان مؤمناً بأن المال مال المسلمين ، ويجب أن لا نمسكه أو نحبسه عن أي منهم .

وفي الوقت الذي قدّم الأمويون لنظريتهم في الجبر بمقولتهم " إن المال مال الله وإنهم مستخلفون فيه : يعطون مَن أعطى الله ، ويمنعون من منع الله .نجد أبا ذر الغفاري وهو يضاد هذه المقولة بمقولة أخرى تنم عن ايمانه بحرية الإرادة ، حين قال بأن المال مال المسلمين ، وليس مال الله ، لمعرفته أن مقولة الأمويين هذه ستعد فاتحةً ومدخلاً للقول بالجبر وبالمشيئة الإلهية التي فرضت بني أمية على أعناق المسلمين وعلى بيت المال ، مما سيجعل الخروج على سلطان بني أمية خروجاً على الشرع نفسه[2] .

---

[1]- في قولته الشهيرة "بشّر الكانزين الذين يكنزون الذهب والفضة ،ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار، تُكوى بها جباههم وجنوبهم يوم القيامة .انظر :د.طه حسين . الفتنة الكبرى .ج١ ص١٦٣، ١٦٤.

[2]- د.محمد عمارة :المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .المؤسسة العربية للدراسات والنشر .بيروت ١٩٧٢م ص٢٧ .القاضي عبد الجبار :المغني .ج٨ "المخلوق"تحقيق . د.توفيق الطويل ،سعيد زايد .القاهرة ص٤ ،ولعل استخدام بني أمية لهذه المقولات في خطابهم للأمة يمثل نوعاً من الاستخدام النفعي القاصد ،بما يمثله من الانتقاء لما يخدم مصالحها – الدولة – ثم إن هذا الاستخدام يمثل نوعاً من "نفي "الآخر ،بل ووضعه تحت لافتات "المنحرف " و "الخارج عن الملة " .والشاهد – هنا – أن النظر الصحيح يلمح أن الخطاب الإسلامي – بشكل عام – له بعدان :عقدي وسياسي ،لكن الإشكالية هي مدى مشروعية الدور السياسي للخطاب العقدي ،أو ما خطورة تشظي هذا الخطاب الهام بين الدين والسياسة ،أو بين القرآن والسلطان ؟وفي هذه الجزئية فإن هناك من يشدد على مفارقة الديني للسياسي والسياسي للديني وتماهيهما معاً ،بحيث يكمن الخطر في القسمة بينهما على الدين نفسه ،تأسيساً على أن العقل الإسلامي ينفر من تلك القسمة المزعومة بين ما هو ديني وما هو سياسي ،لأن التلازم بين الديني والسياسي هو من الأمور المفروغ منها في العقلية الإسلامية ،استناداً على عمومية وشمولية التكاليف الشرعية في الإسلام لمناشط الحياة الإنسانية كلها ،لكن هناك من يرى أن إشكالية الخطاب الديني / السياسي بدأت تطل على المجتمع الإسلامي بداية من العهد الأموي – وربما من أحداث الفتنة الكبرى – ثم العهد العباسي ،فهذا الفريق الأخير يرى أنه ببدايات العهد الأموي خدمت العقيدةُ السياسة ،فهناك طرفان يتحدثان عن العقيدة :معاوية يتحدث عنها باعتبارها أحد طرفي معادلة عصبية العقيدة / السياسة ،وأبو ذر الغفاري رضي الله عنه يتحدث عنها باعتبارها أحد طرفي معادلة إنسانية العقيدة / الوعي .ونفس المنحى يلحظه الدارس لمقولة أبي جعفر المنصور=

٢- معبد الجهني :

والشخصية الثانية التي نقدم بها لمذهب الإرادة الحرة في الإسلام ، هي شخصية معبد الجهني ، الذي يعد أول من تكلم في القَدر [1] .

ولقد كان معبد مدنياً أولاً ، عاش في المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة بعد أن رافق أبا ذر الغفاري في رحلته إلى الشام ، وهي الرحلة التي أنكر خلالها ثراء بني أمية وتأويلاتهم الخاطئة للدين ، ومن ثم فقد اعتبر معبد من تلاميذ أبي ذر.

ومما لا شك فيه أن معبداً الجهني وعطاء بن يسار والحسن البصري قد التقوا بعضهم ببعض ، وأن كل واحد منهم قد تأثر بالآخر ، في وقت كان القول فيه بحرية الإرادة الإنسانية ، ومسئولية العبد عما يفعل أمراً لا ترضاه السلطة الحاكمة [2] ، والتي

=" إني سلطان الله في أرضه وحارسه على ماله ،جعلني عليكم قفلاً ،إن شاء أن يفتحني لإعطائكم ، وإن شاء يقفلني "!! مما مهد لتحول كبير انتهى بخضوع الجميع للسلطة السياسية .انظر في تفصيل أشمل وأدق :رضا الزواوي :من العقيدة إلى السياسة .المجلة التونسية للدراسات الفلسفية .تونس ١٩٨٤م العدد الثاني ص٤٣ وما بعدها ،فهمي هويدي :القرآن والسلطان .دار الشروق .بيروت ١٩٨١م ص١٤، ١٣٣، ١٣٤، سعيد بن سعيد :دولة الخلافة .دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي .دار النشر المغربية .الدار البيضاء ١٩٨٠م ص٨٥ ،عبد القادر عودة :الإسلام وأوضاعنا السياسية .القاهرة ١٩٥١م ص٣١ ، laoust .h :les schismes de l'islam .introduction a une etude de la religion musulmane .paris 1965 p37 : 62 ,gardet .l :la cit musulmane vie sociale et politique .paris 1961 p120،وأيضاً ما يقوله الإمام ابن تيمية - رحمه الله – في "السياسة الشرعية "مطبعة الخانجي .القاهرة ١٩٦٣م ص٧٤ "إن الإسلام دين ودنيا ، ويجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ،بل لا قيام للدين إلا بها ".وما يقوله الشيخ محمود شلتوت في "من توجيهات الإسلام "دار الشعب .القاهرة ١٩٥٧ ص١٢٨ "يصعب أن نفرق في الإسلام بين ما يمكن أن يسمى ديناً فقط أو سياسة فقط ،فكل ما يتعلق بالعقيدة والعبادة دين ،ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية ،وكل ما يتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضاً ،ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام في الحكم وإدارة الدولة ،وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطاً كبيراً "وانظر :ابن عبد ربه :العقد الفريد .تحقيق .محمد سعيد العريان . القاهرة ١٩٤٥م ج١ ص٥ فصل "اللؤلؤة في وصف السلطان " .وعلى الجانب الذي يمثل وجهة نظر مغايرة لارتباط الدين بالدولة إسلامياً .انظر ،وفي مواضع مختلفة :خالد محمد خالد :من هنا نبدأ .القاهرة ١٩٦٦م، علي عبد الرازق :الإسلام وأصول الحكم .

[1]- طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة ج١ ص٣٥ ،ابن قتيبة :المعارف ص٤٨٤

[2]- كان القول بحرية الإرادة مرفوضاً من بني أمية ،حتى أن الحسن البصري كان يتبنى مذهب "التقية "فنجده في الوقت الذي يقال عنه "لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر " نجده يقول في علي بن أبي طالب كرم الله وجهه "أما والله لقد فقدتموه سهماً من مرامي الله غير سؤوم لأمر الله ،ولا سروقة لمال الله،=

ملئت لها بعض " شيوخ البلاط " كي تضفي على توجهاتها الجبرية طابعاً شرعياً تلجلب إليه العامة وجمهور الناس ، تلك العامة التي لم يكن بنو أمية يستطيعون – ولا يريدون – تجاهلها[1] ، ... هذا ويمكن التأكيد على أن معبداً الجهني قد كان من كبار التابعين ، أخذ عن أبي ذر الغفاري ، وأخذ كثيرون عن معبد : مثل مالك بن دينار وغيره من زهّاد البصرة وعلمائها .

وينقسم المؤرخون على أنفسهم حين يؤرخون لمعبد ؛ ففي الوقت الذي يذهب البعض إلى اعتبار معبد الجهني من رجال الدعوة الإسلامية[2] ، نرى البعض الآخر يُرجع الأثر الذي شكّل وجدان معبد إلى نصراني من الأساورة اسمه أبو يونس ، ويعرف بالأسواري[3] ، مما دفع البعض إلى رفض تلك الفكرة جملة وتفصيلاً ، واعتبار " كل محاولة لربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام بنصراني أسلم ثم تنصّر ، محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة "[4] . لهذا نجد قول الشهرستاني " القول بالقدر ، وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي "[5] .ونجد قول طاش كبرى زادة " وهكذا كان الخلاف يتدرج شيئاً

=أعطى للقرآن عزائمه فيما له وعليه :فأحل حلاله وحرم حرامه ،حتى أورده ذلك رياضاً مونقة وحدائق مغدقة "وفي ذلك يقول البلخي :قال حماد عن أيوب السجستاني :ما أعياني الحسن في شيء ،ما أعياني في القدر ،حتى خوفته بالسلطان ،على سبيل النصح ،كي لا يعلم السلطان لشدة سطوته ،لأن بني أمية كانت مجمعة – إلا القليل – على الإجبار .انظر :الجاحظ :البيان والتبيين .دار الكتب الحديثة ج٢ ص٨٨ ،البلخي : فضل الاعتزال .ص٨٧ ،ابن قتيبة :تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث ،مكتبة المتنبي .مصر . ص٣٣ ، حسين مروة :النزعات المادية ج١ ص٦٤٠ ،٦٤١

[1] ابن العماد :شذرات الذهب .ج١ ص٨٧ ،٨٨ ،الذهبي :ميزان الاعتدال .ج٣ ص١٨٣ ، د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣١٤ ،٣١٥ ، Montgomery.W :political of the Mu'tazilah . p4

[2] في قول الذهبي "معبد الجهني تابعي صدوق في نفسه "انظر :الذهبي :ميزان الاعتدال ج٣ ص١٨٣

[3] أبو الفتح الشهرستاني :الملل والنحل .تحقيق .محمد سيد كيلاني .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٧٦م ج١ ص٤٧ هامش ١ ،أبو المظفر الإسفرايني :التبصير في الدين. تحقيق .محمد زاهد الكوثري .مطبعة الأنوار .القاهرة ١٩٥٥م ص١٣ ،ابن كثير :البداية والنهاية ج٩ ص٣٤ ،القاضي عبد الجبار .المنية والأمل .ص٣٠

[4] د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣١٩

[5] الشهرستاني :الملل والنحل ج١ ص٤٧،ويقول أيضاً في نفس هذا الموضع :ذكر بعض المؤرخين أن معبداً الجهني المتوفى سنة ٨٠هـ كان أول من تكلم في الإسلام=

فشيئاً ، إلى آخر أيام الصحابة ، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ويونس الأسواري ، وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى ، وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال ونشأت مذاهب الضلال ، حتى تفرق أهل الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة "[١] .

وهذا يدلنا على مدى أثر معبد الجهني فيمن سيأتي بعده من رجال المعتزلة .

٣- غيلان الدمشقي :

والشخصية الثالثة التي تناغمت مع قناعاتها ، ورفعت صوتها تعلن بالاختيار دعماً لشرعية التكاليف ، رغم أن الثمن المدفوع كان - بحق - باهظاً ! .. هذه الشخصية هي شخصية غيلان الدمشقي .

وتذهب أغلب المصادر التي أرخت للفرق الإسلامية إلى القول بأن غيلان الدمشقي قد أخذ العلم على يد كل من الحسن البصري ومعبد الجهني والحسن بن محمد بن الحنفية[٢] ، الذي كان كثيراً ما يقول عن غيلان إنه حجة الله على أهل الشام ... ولكن الفتى مقتول .!!!

وكما انقسم المؤرخون على أنفسهم في تقييم معبد الجهني ، نجدهم منقسمين على أنفسهم - كذلك - في تقييم غيلان الدمشقي ، لكن الأمر الذي يثير أكثر من علامة استفهام هو : لماذا يتهم كل من يخالف الفكر الأشعري بالخروج عن " الجماعة " ؟ ذلك لأن الباحث كثيراً ما يجد الهجوم على مخالفي الأشعرية دائماً ما يأخذ شكل

=بالقدر ،وذكروا أنه أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة اسمه أبو يونس سنسوية ،ويعرف بالأسواري .وعن معبد الجهني أخذ القول بالقدر غيلان الدمشقي، وبالغ في القول بنفي القدر ،وقد هم عمر بن عبد العزيز بقتله .

١- طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة ج٢ ص١٦٣

٢- طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٣ ،البلخي :فضل الاعتزال .ص٧٦ ،أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ج١ ص١٣٦ ،عبد القاهر البغدادي :الفرق بين الفرق .مطبعة المعارف .ص١٢٢ ،الإسفراييني : التبصير في الدين .ص٥٩ ، ٦٠

المهاجمة العنيفة ، والتي يكون أقل قول فيها " الخروج عن أهل السنة والجماعة " و " الخروج عن إجماع الأمة "[1] .!!

وتبييناً لذلك ، ما نجده عند صاحب " المعارف " وهو يؤرّخ لغيلان الدمشقي حيث يقول : كان قبطياً قدرياً ، ولم يتكلم أحد في القدر قبله ودعا إليه إلا معبد الجهني ، وأخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق ، وكانوا يرون أن ذلك من دعوة عمر بن عبد العزيز عليه[2] .

وواضح من هذه الرواية المبتسرة أن ابن قتيبة لم يكلف نفسه مشقة البحث في أصل " دعوة عمر بن عبد العزيز عليه " هذه !! ولا لماذا صلبه هشام بن عبد الملك – أحول بني أمية وعاتيها – ، ذلك لأن ذكر هذه الواقعة هكذا مقطوعة من سياقها الاجتماعي والسياسي يوحي للمطالع أن الرجل – غيلان – قد صُلب على باب كيسان بدمشق لشيء قد كان في عقيدته ، خاصةً وأن ابن قتيبة يعتمد في روايته على الأوزاعي الذي كان من المتملقين لسلطان بني أمية ، ومن ثم يكون تبرير الأوزاعي قتل غيلان أمراً لا يخلو من ميل أو هوى أو غرض !! ، خاصة إذا علمنا أن الأمر يتعلق برجل كان يقف بالمرصاد لطغيان بني أمية ومظالمهم .

وإلى قريب من هذا يذهب صاحب " سرح العيون " .ولنتركه يروي لنا طرفاً من علاقة عمر بن عبد العزيز بغيلان الدمشقي ، ثم نترك القاضي عبد الجبار يروي لنا طرفاً آخر من تلك العلاقة .

---

[1] لعل من الأدلة على ذلك ما أورده – قديماً – ابن خلدون في وصفه مخالفي الأشعرية بالملحدة والمبتدعة ،حتى أنه يوصي من يريد أن يكون صحيح الاعتقاد بمطالعة كتب محددة مثل :الإرشاد ،وما كتبه أبو حامد الغزالي وابن الخطيب ،مع علمنا بالنتائج التي قد كانت بعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، حتى صارت دراسة المنطق زندقة ،بشعار "من تمنطق فقد تزندق "!! وصارت دراسة الفلسفة كفراً !! ثم شمل الأمر علوماً أخرى كالرياضيات .وما ورد – حديثاً – من اتهام الفلسفة – عامة – وفلسفة أرسطو – خاصة – والفلاسفة العرب - عامة – وابن رشد – خاصة - بأنهم وراء ما نعانيه من بلاء وإفساد للتراث الإسلامي ،الذي لم يدافع عنه أحد كالإمام الغزالي !!! انظر :ابن خلدون :المقدمة .دار القلم .بيروت ١٩٨٤م ط٥ ص٤٦٧ ،د.توفيق الطويل :قصة النزاع بين الدين والفلسفة .مصر ١٩٥٨م ص١١٠ وما بعدها ، د.عبد الحليم محمود :سراب وماء . جريدة الأهرام القاهرية .عدد ١٩٧٢/١٠/٢٩م ص٧

[2] ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٤

يقول ابن نباتة المصري : غيلان الدمشقي هو ابن يونس القدري الدمشقي ، كان أبوه مولى عثمان بن عفان .وغيلان أول من تكلم في القدر وخلق القرآن في الإسلام، وقيل إن أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ، وأخذ عنه غيلان الدمشقي ومعبد الجهني .قيل لغيلان : من كان أشد عليك ؟ قال : عمر بن عبد العزيز ، كأنما كان يُلقّن من السماء .وقال إن مهاجراً قال : بلغ عمر بن عبد العزيز أن غيلان وفلاناً[1] نطقا في القدرة ، فأرسل إليهما ، وقال : ما الأمر الذي تنطقان به؟ قالا : هو ما قال الله يا أمير المؤمنين ، قال : وما قال الله ؟ قالا : هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم قال : وقال الله تعالى : إنّا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً .ثم سكتا ، فقال اقرءا فقرءا حتى بلغا إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً ، وما تشاؤن إلا أن يشاء الله .إلى آخر السورة .قال عمر : كيف تريان يا ابني الأتانة !! تأخذان الفروع وتدعان الأصول ؟ .ثم بلغ عمر أنهما أسرفا فأرسل إليهما وهومغضب فقال لهما : ألم يكن في علم الله حين أمر ابليس بالسجود أن لا يسجد ؟ قالا : نعم[2] ، فقال عمر : ألم يكن في سابق علم الله حين نهى آدم عن الشجرة أن يأكلا منها ، فألهمهما أن يأكلا منها ؟ قالا : نعم[3] .فأمر عمر بإخراجهما[4] .

وكان غيلان قد تاب على يدي عمر بن عبد العزيز ، فقال عمر : اللهم إن كان كاذباً ، فلا تمته حتى تذيقه حر السيف .فقطّعت يداه ورجلاه وصلب في أيام هشام بن عبد الملك[5] .

---

[1]- يقصد صالحاً صاحب غيلان الدمشقي

[2]- هكذا في النص ،والأولى :بلى .ويقول مهاجر إنه قد أشار إليهما بهذه الإجابة حتى لا يذبحهما عمر!!!

[3]- هكذا في النص أيضاً ،وأيضاً الإجابة جاءت بإشارة من ابن مهاجر

[4]- ابن نباتة المصري :سرح العيون .شرح رسالة ابن زيدون .مطبعة الموسوعات . مصر ١٣٢١هـ ص٢٠١ :٢٠٣ ، أبو الحسن الملطي :التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق .محمد زاهد الكوثري .القاهرة ١٣٨٦هـ .ص١٥٨، ١٥٩ .ابن كثير :البداية والنهاية ج٩ ص٣٥٢

[5]- تم ذلك لهشام بن عبد الملك بعد أن استفتى الأوزاعي في قتل غيلان وصاحبه صالح ،فأفتاه بذلك بعد مناظرة صورية بين الأوزاعي وغيلان ،ثبت فيها غيلان على=

وإذا كنا قد عرضنا لموقف ابن نباتة من غيلان وتوجهاته العقائدية ، فلا بد وأن نعرض – كذلك – للجانب الآخر من المؤرخين ، والذي يتبنى وجهة نظر غير تلك التي وجدناها عند ابن نباتة ، وذلك لكي نقف على السبب الذي كان وراء قتل غيلان صلباً على باب دمشق ، وهل كان السبب يخفي وراءه ما يخفي من دوافع عقائدية – كما يقول البعض – أم أنها كانت عوامل سياسية أخفاها بنوأمية تحت ستار من التأويلات العقائدية ، تخوفاً منهم من غيلان والغيلانية ، والتي أصبحت اتجاهاً سياسياً يرفض الظلم الواقع على مسلمي ذلك الزمان باسم الجبر .

يقول القاضي عبد الجبار عن رسالة لغيلان إلى عمر بن عبد العزيز : أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت ، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ورسماً عافياً ، فيا ميتاً بين أموات ألا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع ؟ طفا أمر السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يُعطى الجاهل فيسأل، وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أي الأمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول تعالوا إلى النار ، إذن لا يتبعه أحد ، ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى المعاصي ، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما صنع ؟ أو يصنع ما يعيب ؟ أو يعذب على ما قضى؟ أو يقضي ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ؟ كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى[1] .

ثم يقول : وُلي عمر بن عبد العزيز الخزائن ، فوقف – غيلان – يبيعها في سوق دمشق ، وبها حوائج بني أمية ، وهويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا

= عقيدته في الاختيار ،فأفتى الأوزاعي لهشام بقتله. والمناظرة – فيما يرى الدارسون – فيها الكثير من الاختلاق ،لأن الأسئلة الثلاثة التي طرحها الأوزاعي على غيلان لم تكن من الصعوبة بحيث تخفى أو تستعصي عليه – غيلان – وهو من هو في معارفه ومداركه ،لكنها كانت مجرد إجراء سياسي أراد به هشام بن عبد الملك أن يضفي شرعية دينية على قتله غيلان وصاحبه . انظر :د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣٣٣

[1] القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال . ص٢٣٢، ٢٣٣ ،ابن المرتضى :طبقات المعتزلة ،ص٢٥ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣٣٤

إلى متاع الظلمة ، تعالوا ` إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته ، من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع ؟ .وقد رآه هشام بن عبد الملك فاستشاط غضباً وقال : أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي ، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه .وحين ولي هشام الخلافة خرج غيلان وصاحبه إلى أرمينية يعيبان على هشام مظالمه ومظالم بني أمية باسم الجبر ، أو باسم الحق الإلهي ، فأرسل هشام في طلبهما وناقشهما ، فقال : زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا .فقال غيلان : أعوذ بالله أن يأتمن خواناً ، أو أن يستخلف الخلفاء من خلقه فجاراً ، إن أئمته القوامون بأحكامه الراهبون لمقامه ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولاً ، ولا يتعللون بالعلل ، باتوا ومقامهم المحمود وليلهم المشهود بطول القيام والسجود ، لم يولّ الله وثاباً على الفجور ، ولا ركّاباً للمحظور ، ولا شهّاداً للزور ، ولا شرّاباً للخمور .عند ذلك أمر هشام بحبسه ، ثم أخرجه وأمر بقطع يديه ورجليه ، وجاءه متشفياً يقول له : كيف ترى ما صنع الله بك ؟ فقال غيلان : لعن الله من فعل بي هذا .وكان غيلان يقول – وهو مقطّع اليدين والرجلين ،وكان صاحبه صالح قد مات عطشاً – : قاتلهم الله ، ... كم من حق قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل في دين الله قد أعزوه، وكم من عزيز في دين الله قد أذلوه .وجاءه الجند يقطعون لسانه ، فقال : لا أعين على نفسي أبداً .فكسروا فكيه واستخرجوا لسانه فقطعوه .فمات .. يرحمه الله[1] .

???????

ثانياً : نشأة المعتزلة بين التأريخ والنقد :

مما لاشك فيه أن علم الكلام علم إسلامي النشأة والأصل ، تأسيساً على أن بناءه قد كان على أساس من النص الديني نفسه ، كما أن المعتزلة تعد أكثر الفرق الكلامية

---

[1] ابن المرتضي :طبقات المعتزلة .ص٢٧ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٣٢٤

اتجاهاً نحو العقل وتعويلاً عليه ، ولنقل – مع ابن رشد – : إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة[1] .

وليس من نافلة القول الذهاب إلى الأقرار بأن البحث في أصول الفكر الاعتزالي يجب أن يتخذ له – ضمن ما يتخذ – طريقاً من خلال البحث في أصل تسمية رجال المعتزلة ، ذلك لأن البحث في تلك المشكلة ، سواء لزمتهم التسمية من غيرهم أو أطلقت عليهم من أنفسهم ، حري بأن يكشف لنا عن مسألة نراها واحدة من أهم المسائل في التاريخ الفكري ، بل والعقائدي للفرق الإسلامية ، ونعني بتلك المسألة : أصول حركة المعتزلة وذلك الطابع الخاص الذي صار ملازماً لفريق الاعتزال ورجاله[2] ، ذلك كله إذا وضعنا في الحسبان أن البحث في ذلك الأصل سيعتمد على الملحى الفلسفي النقدي ، أكثر من اعتماده على المنحى التاريخي السردي ، لأنه إذا كان النقد يعد من علامات النضج العقلي والصحة المعرفية ، فإن أهميته تظهر أكثر ما تظهر في الدراسات الفلسفية – بوجه عام – وما يتعلق منها بالجانب الديني – بوجه خاص – على أمل أن يميز لنا النقد بين الغث والسمين ، وبين الأصيل والمنحول ، علاوة على أن البحث في " إشكالية التسمية " !! يرجى من ورائه حسم هذه " الإشكالية " كي نوجد حلاً جذرياً يكشف – ربما – ما يمكن أن نسميه " الثأر المعرفي " الذي أحاط بتاريخ المعتزلة ، فضلاً عن مذهبهم .. وأيضاً يكشف – ربما – عن أبعاد " الثأر المعنوي " الذي مُورس ضد المعتزلة فكرةً وأشخاصاً .

وإنه لمن المسلمات جواز اعتبار مدرسة[3] المعتزلة من أعظم مدارس الفكر والكلام ، تلك المدارس التي عُرفت في صدر الإسلام الأول ، وفي القرن الثاني الهجري .

---

[1] ابن رشد :تهافت التهافت .تحقيق د.سليمان دنيا .دار المعارف .القاهرة ١٩٨٠م ص٣٧٣

[2] نللينو :بحوث في المعتزلة .ضمن كتاب " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية "ترجمة د.عبد الرحمن بدوي .دار النهضة العربية .القاهرة ١٩٦٥م ط٣ ص١٧٣

[3] من الطريف وجوب التفرقة بين مدرسة وفرقة ،حيث شاع استخدام اللفظين قديماً معاً "فكلمة مدرسة آتية من المدرسية Scholasicim ولذلك تعتبر المعتزلة مدرسة وليست فرقة ،تأسيساً على أن الفرقة هي التي تشكل لنفسها أنظمة دقيقة خاصة=

وتكاد الكتب التي أرخت للمعتزلة أن تُجمع على أن المعتزلة قد تعرضوا لهجمات عنيفة وشديدة شنها عليهم خصومهم ومخالفوهم ، ولما لم يستطع المعتزلة الصمود أمام تلك الهجمات ، قضوا تاركين وراءهم ما جعل الباحث من بعدهم يستشعر الأسى لضياع ذلك التراث القيم ، والذي لا يشك أحد أن من أسباب فقده وضياعه أسباباً خضعت في كثير من الأحيان للعصبية المذهبية أو الأحداث السياسية.

إلا أن هذا الأمر يهون أمام ما تعرض له فكر المعتزلة نفسه من تشويه وتحريف، حيث انقضت مدة كان على الباحثين في تراث المعتزلة أن يعتمدوا في دراساتهم تلك على أقوال الخصوم[1] والمعادين ،وأغلبهم كانوا متعصبين على المعتزلة غير منصفين لهم[2] .

=بها ،ولما كان الدين والدنيا – إسلامياً - مجتمعين ،وكان منصب الخليفة دينياً ودنيوياً ، فإن الفرق الإسلامية كونت أنظمة سياسية واجتماعية ،كما فعل الشيعة والخوارج ،أما المعتزلة فلم تكن مثل تلك الأنظمة موجودة عندهم ،ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة ،لكن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين الفرقة وبين المدرسة الفكرية، فكانوا يطلقون لفظ الفرقة على الشيعة والخوارج ،كما كانوا يطلقونه على المدارس الفكرية الكلامية كالمرجئة والمعتزلة ،ذلك بأنهم وقد فهموا صحة الحديث النبوي الشريف "إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة ،وأمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة ،كلها في النار إلا فرقة واحدة :وهي الجماعة "قد راحوا يحاولون تنظيم الفرق الإسلامية حتى جعلوها اثنتين وسبعين فرقة ،مصداقاً للوارد عن الرسول صلى الله عليه وسلم "انظر :زهدي جار الله :المعتزلة .مصر ١٩٤٧م ص١ وما بعدها ،ابن المرتضى :طبقات المعتزلة .ص٢ ،أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف .ص٤ ،٥ ،عبد القاهر البغدادي :الفرق بين الفرق ،تحقيق .محمد بدير .مصر ١٩١٠م ص٥ ، محمد بن عبد الله " الحاكم النيسابوري " : المستدرك على الصحيحين في الحديث . تحقيق . مصطفى عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤١١هـ ط١ ج٤ ص٤٧٧

[1] - ظل هذا الأمر يفرض نفسه على الساحة الثقافية بدرجة كبيرة ،حتى قيام بعثة من وزارة المعارف المصرية إلى اليمن الشقيق عامي ١٩٥١م ،١٩٥٢م للبحث عن عيون التراث الاعتزالي القيم ،مما كشف لنا عن كثير من دقائق تلك المدرسة على لسان شيوخها ،انظر :زهدي جار الله :المعتزلة .ص ل ،أبو رشيد النيسابوري : المسائل في الخلاف .ص٤ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٥ ،الحسن بن متوية : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض .تحقيق .د.سامي نصر لطف ،د.فيصل بدير عون . تصدير .د.إبراهيم بيومي مدكور .دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٥م ص١

[2] - زهدي جار الله :المعتزلة .ص ل ،أبو رشيد :المسائل في الخلاف .ص ٣ :٥

ومن المعروف أن نشأة المعتزلة الرسمية قد كانت في مدينة البصرة[1] ، حيث سيشهد فيها التاريخ التحولات السياسية والفكرية والعلمية والروحية[2] ، حيث نجد التوجه العثماني في السياسة قد كان يتمثل في مدينة البصرة أكثر من غيرها ، مما حدا بعلي بن أبي طالب – كرم الله وجهه – أن يراجع طلحة والزبير حين استئذناه للخروج لآداء العمرة ، فقال لهما : ما العمرة تريدان ، لعلكما تريدان البصرة أو الشام[3] ، وهذا القول من الإمام علي رضي الله عنه يدل على إدراكه ولاء البلدين لغيره ، وسنعلم – بعد ذلك – أن هذا الطابع سيظل مميزاً للبصرة حتى بين مفكري المعتزلة من مدرسة البصرة[4] .

وهذا ما سيدفع بعض الباحثين إلى القول بأن البصرة " عثمانية تدين بالكف ، وتقول : كن عبد الله المقتول ، ولا تكن عبد الله القاتل "[5] .

كما أننا سنجد أن حركة المرجئة قد ظهرت نواتها الأولى في البصرة ، تماماً مثلما ستظهر نواة القول بالقدر فيها ، والأفكار الاعتزالية الأولى ، سواء على يد أبي

1- جاء في ذلك – فخراً – قول أبي بكر الخوارزمي "إن العراق يُحسد على أشياء كثيرة ..منها أن الاعتزال بصري " انظر :رسائل الخوارزمي .ص٣٠ نقلاً عن :زهدي جار الله :المعتزلة .ص٢٤٣ ،ومدينة البصرة فتحها القائد العربي عقبة بن غزوان في منتصف القرن الأول الهجري . والبصرة ، بحكم موقعها الجغرافي ،كانت وما زالت ملتقى طرق تجارية هامة ،وقد قامت البصرة على حدود العراق تلى بعد بضعة أميال شمال الحيرة . انظر :ابن كثير :البداية والنهاية ج٧ ص٤٧ ،٤٨ ، ياقوت بن عبد الله الحموي : معجم البلدان . دار الفكر . بيروت . ج١ ص٤٣٠ وما بعدها ، د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .القاهرة ١٩٨٦م ص٣

2- د.أحمد صالح العلي :التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة .دار الطليعة . بيروت ١٩٦٦م ص٣٩ ، الحسن الأصفهاني :تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء .ص٩٨ ،١٠٤ ،فيليب حتى :تاريخ العرب .ج١ ص١٥١ ، بارتولد :تاريخ الحضارة الإسلامية .ترجمة حمزة طاهر .مصر ١٩٦٦م ط٤ ص٥٤ ، Rene,Dussaud :Las Arabes En Syrie avant L'Islam .p9

3- المسعودي :مروج الذهب .ج٢ ص٣٦٦ ،د.طه حسين :الفتنة الكبرى .ج٢ ص٣٤

4- شارل بلات :الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء .دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر .دمشق ١٩٦ م ص١٧٥

5- ابن قتيبة :عيون الأخبار .وزارة الإرشاد .مصر ١٩٦٠م ج١ ص٢٠٤

حنيفة أو الحسن البصري أو واصل بن عطاء[١] ، مما حدا بالبعض أن يجعل البصرة "عش القدر "[٢] .

ذلك كله إذا وضعنا في الحسبان أن معركتي الجمل وصفين قد كان لهما من النتائج المادية والمعنوية ما لايمكن للباحث إنكاره أو التقليل منه ، حيث نعلم أن المتقاتلين في هاتين المعركتين كانوا مسلمين ذوي مكانة مقدسة في نفوس الخاصة والعامة ، ومن ثم بدأت تظهر اللبنات الأولى في الفكر العملي والنظري في الإسلام ، تلك التي ساعدت على ظهور ثلاث جبهات لكل منها رأيها الذي تدافع عنه بالسلاح تارة ، وبالجدل الكلامي تارة أخرى ، وهذه الجبهات الثلاث هي : العثمانيون ، العلويون ، والحياديون .وهذه الأخيرة كانت – كما يقول بلات – أساس المذهبين : الخارجي والمعتزلي[٣] .

والبحث في أصل المعتزلة أثار خلافاً كبيراً بين الباحثين المعاصرين ، حتى صار البعض يذهب إلى القول بأن الاعتزال قد صار اسماً للمعتزلة بعد أن أطلقه أهل السنة عليهم ، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن هذه التسمية قد أطلقها المعتزلة على أنفسهم .

وهذا الخلاف ليس جديداً ، بل هو خلاف وقع فيه المؤرخون القدامى أيضاً ، .. و " ينهض تباين آرائهم حول هذه المشكلة دليلاً قاطعاً على ذلك "[٤] .

1- ابن قتيبة :المصدر السابق .نفس الموضع ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص٥٤ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٣٧

2- الذهبي :ميزان الاعتدال .ج٢ ص٢٠٧

3- شارل بلات :الجاحظ .ص٨٣ ،وسنورد – هنا – نصاً للإمام علي ،كرم الله وجهه ، يتبين لنا من خلاله كيف وظف خصوم الإمام ،رضي الله عنه ،ما هو ديني لخدمة ما هو سياسي !!حيث يقول الإمام كرّم الله وجهه :عباد الله ..امضوا على حقكم ،وصدقكم قتال عدوكم ،فإن معاوية وعمرو بن العاص "وأسماء أخرى "ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا أعرف بهم منكم ،قد صحبتهم أطفالاً وصحبتهم رجالاً ،فكانوا شر أطفال ،وكانوا شر رجال ،ويحكم إنهم ما رفعوها – أي المصاحف – إلا خديعة ودهناً ومكيدة .الطبري :تاريخ الطبري .تحقيق ،محمد أبو الفضل إبراهيم .دار المعارف .مصر ١٩٧٩م ط٤ ج٥ ص٤٨وما بعدها ،طبعة بيروت .دار العلم للملايين ١٤٠٧هـ ط١ ج٣ ص١٠١ : ١١٠.واستخدام معاوية لخديعة رفع المصاحف هذه يدلنا على الاستخدام النفعي المبكر لما هو ديني حسب مقتضيات اللعبة السياسية ومفرداتها.

4- البلخي :فضل الاعتزال .ص١٢ ،١٣

وإذا كان تباين آراء المتقدمين حول نشأة المعتزلة سبباً نفهم من خلاله الخلاف الكائن بين الباحثين المعاصرين ، فإن ما يدعم هذا الرأي اختلاف المدارس المعتزلية نفسها ؛ ففي الوقت الذي انقسمت فيه المعتزلة إلى مدرستين : مدرسة البصرة ، ومدرسة بغداد[1] ، نجد أن أتباع كل مدرسة كان بينهم من الاختلاف ما لايجوز التقليل من شأنه[2] .

والخلاف القائم حول أصل المعتزلة لم يقتصر على نسبة الاعتزال إلى واصل بن عطاء ، أو إلى عمرو بن عبيد ، بل يمتد هذا الخلاف ليشمل الذي أطلق اللقب نفسه على المعتزلة : هل هو الحسن البصري ، أم قتادة بن دعامة السدوسي ، أم هم المعتزلة أنفسهم ؟ .

ولقد كان لرواية اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري النصيب الأكبر في تفسير نشأة الاعتزال ، وفي ذلك يقول البغدادي : واصل بن عطاء الغزّال رأس المعتزلة ، وداعيتهم إلى بدعتهم (!!!)* بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وكان من منتابي مجلس الحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب الكبيرة من أمة الإسلام على فرق : فرقة تزعم أن مرتكب الصغيرة أو الكبيرة كافر مشرك بالله ، وكان هذا القول هو قول الأزارقة من الخوارج ، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلوا قتل الأطفال من مخالفيهم ، وقتل نسائهم .وخالفتهم الصفرية في الأطفال .وزعمت النجدات أن

---

[1]- انقسم المعتزلة إلى هاتين المدرستين ،وكان السبب الأول والأهم في ذلك هو المسألة السياسية المتمثلة في مشكلة الإمامة وقضية التفضيل ،وقد أسس واصل بن عطاء مدرسة البصرة ،وأسس بشر بن المعتمر مدرسة بغداد ..وسوف نعرض لهاتين المدرستين في الفصل الثاني من هذا القسم .

[2]- الاختلاف بين مدارس المعتزلة ينقسم الباحثون بشأنه إلى قسمين :قسم يرى أن الاختلاف غير جوهري، ويقتصر على المسائل الثانوية .انظر :سيديو :تاريخ العرب العام .ترجمة .عادل زعيتر .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٤٨م ص٣٩٢ ،وقسم يتعدى بذلك الخلاف المسائل الثانوية والفروع إلى الأصول .انظر :ابن المرتضى : طبقات المعتزلة .ص هـ .

*- ما بين الأقواس ،من علامات التعجب ،هو من عندنا دليل دهشة واستغراب ، لأنه - النص - يعبر عن التعامل غير الموضوعي مع آراء الغير .

صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرك .وذهب علماء التابعين في ذلك العصر وأكثر الأمة إلى أن صاحب الكبيرة مؤمن لمعرفته بالله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ، ومعرفته بالرسل والكتب المنزّلة ، وبأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه – هذا الشخص – فاسق .وخرج واصل عن قول هذه الفرق كلها ، وزعم أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر ، فطرده (!!!) الحسن عن مجلسه لهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة من الناس عند سارية من سواري مسجد البصرة ، منهم عمرو بن عبيد ، فقال الناس فيهما : قد اعتزلا قول الأمة (!!!) فسموا من يومئذ معتزلة[١] .

ويقول الشهرستاني : دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبيرة ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبيرة ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر .ثم قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب عنه على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل .فسمي هو وأصحابه معتزلة[٢] .

ويورد لنا طاش كبرى زادة رواية ثالثة في هذا الأمر ، فيقول : إن عطاء بن يسار ومعبد الجهني جاءا إلى الحسن البصري وقالا : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما هي أعمالنا تجري على قدر الله تعالى .وظهرت أيضاً طائفة يكفّرون مرتكب الكبيرة ، وطائفة أخرى يقولون لا

١- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص٩٧، ٩٨
2- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٨

تضر مع الإيمان كبيرة .وقد سأل رجل منهم الحسن البصري عن حال هاتين الطائفتين ، فقبل أن يتكلم الحسن قال واصل بن عطاء : إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر .أثبت منزلة بين المنزلتين ، وأصر على ذلك ، حتى طرده الحسن عن مجلسه ، فاعتزل عنه وجلس إليه عمرو بن عبيد ، فسموا المعتزلة[1] .

هذه الروايات الثلاث تذهب إلى اعتبار أن واصلاً بن عطاء هو مؤسس مذهب الاعتزال منذ أن قال بالمنزلة بين المنزلتين ، وأن من أطلق عليهم هذا اللقب هو الحسن البصري ، لما اعتزلوا – كما قيل – قول الأمة .

لكن طاش كبرى زادة سرعان ما يورد لنا رواية غير تلك التي أوردها آنفاً .. فيقول : إن الذي سماهم بهذا قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه ، كان تابعياً كبيراً ، دخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر من من معه ، فأمّهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست هي قال : إنما هؤلاء المعتزلة .ثم قام عنهم ، فمنذ يومئذ سموا المعتزلة[2] .

فأصل المعتزلة – وفق هذه الرواية – هو عمرو بن عبيد ، وليس واصلاً بن عطاء ، والذي سمّاهم بهذا هو قتادة بن دعامة السدوسي ، وليس الحسن البصري .

إلا أنه لا يمكن التسليم بهذه الرواية ، ونسبة الاعتزال إليها لمجرد أنها قد ذُكرت في بعض كتب المؤرخين ، ذلك لأنها تعبر – فقط – عن وجهة نظر أهل السنة في المعتزلة ، والذين اعتقدوا – غالبيتهم – أن الاعتزال خروج عن الدين ، ولذلك قالوا عنهم إنهم اعتزلوا " قول الأمة " مع أنه لا يجوز اعتبار المعتزلة قد" اعتزلوا " " قول الأمة " في هذا الأمر لسببين :

<u>السبب الأول :</u>

---

[1] طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٢ ،المقريزي :الخطط المقريزية .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٢٦هـ ج٤ ص١٦٤

[2] طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٢، ١٦٣ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .تحقيق . د.إحسان عباس .دار الثقافة .بيروت .ج١ ص٦٠٩ ،المقريزي : الخطط .ج٤ ص١٦٤ ،ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٣ ، د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٤١

أن جمهور الأمة لم يكن على اتفاق بإجماع بشأن هذه المسألة ، بل إن هذه المسألة قد كانت مثار خلاف وتناقض كبيرين[1] .

السبب الثاني :

أن أجماع الأمة مرهون ، بعد القرآن الكريم ، بالسنة النبوية المطهرة ، وهي تلك التي نُقلت إلينا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، بتواتر أو بخبر أو رواية آحاد – وفق معايير محددة – والمعتزلة متهمون من قبل أهل السنة – الخصوم التقليديين للمعتزلة[2] – بأنهم ألد أعداء الحديث[3] ، وبأنهم – المعتزلة – لا يعرفون الحديث معرفة كبيرة[4] ، إلا أن المعتزلة قد كان لهم رأي جدير بالاعتبار يُظهر لنا مدى تمسكهم بالسنة النبوية المطهرة ، ومدى تقديسهم للآثار الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ،إذ يقول القاضي عبد الجبار في ذلك الأمر : إن التمسك بالسنة طريقتنا[5] ، ويقول نافياً عن المعتزلة أجمعين فرية عدم التمسك بالسنة ، وعدم الأخذ بالأحاديث : معاذ الله أن نقول ذلك[6] ، ثم يوضح لنا القاضي عبد الجبار ذلك الكلام المجمل ..

---

[1] البلخي :فضل الاعتزال .ص٣٢

[2] من الطريف أن أحدهم قد حكى أن عمراً بن عبيد "مخلّد" في النار ،لا لشيء إلا أنه – هذا الحاكي – قد رأى ذلك في المنام !!! .انظر :الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد . دار الكتب العلمية .بيروت .ج١٢ ص١٦٦، ١٦٨ : ١٨٨ ،وهكذا .. خلّد منامٌ مسلماً في النار لمجرد أن من تحدث للنائم كرر قوله ثلاثاً !! فهل ترانا – على ما يبدو – مغرمين بتأبيد الآخرين – خاصة من يخالفوننا الرآي – في جهنم ،معتمدين على رؤيا أو منام ؟فها هو ابن الجوزي يروي – وبدون تمحيص – عن أحد قوله "ولما مات المعري ،رأى (بعض الناس !!) في منامه كأن أفعيين على عاتقي رجل ضرير ،قد تدليا إلى صدره ،ثم رفعا رأسيهما ،فهما ينهشان من لحمه وهو يستغيث .فقال : من هذا ؟فقيل :المعري الملحد "!!!وهكذا أصبح هذا المنام "سنداً "لمن يأتي بعد ابن الجوزي ...ولله الأمر من قبل ومن بعد .انظر :ابن الجوزي :المنتظم .ج ٨ ص١٨٨ نقلاً عن د.عائشة عبد الرحمن : أبو العلاء المعري . الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة .سلسلة الأعلام .رقم ٦ سنة ١٩٧٥م ص١٦٨ ،وانظر الرأي المخالف . ص٣٧٣ :٣٧٩ من المرجع السابق .ولترى ما قاله المعري دفاعاً عن القرآن الكريم ...انظر:أبو العلاء المعري :رسالة الغفران . دار صادر. بيروت .ص٣٣٢ ،٣٣٦ ،٣٣٧

[3] ألفريد جيوم :الإسلام .ترجمة .جرجيس فتح الله .بيروت ١٩٧٣م ط٢ ص١٠٤

[4] محمد أبو زهرة :تاريخ المذاهب الإسلامية .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٧٣م ط١ ص١٣٩

[5] القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٥٦

[6] القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٩٢

فيقول : إن العمل عندهم – المعتزلة – على أدلة العقول التي لا تحتمل ، وعلى أدلة السنة القاطعة[1] .

ومن ثم لا يصح قول من قال عن المعتزلة " إنهم قد ردوا كثيراً من الأحاديث الصحيحة بعقولهم "[2] .

وسواء كان مؤسس الاعتزال هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، فالأمر سيان ، على اعتبار تلك المكانة الرفيعة التي كان عمرو يحملها لواصل[3] .

وإذا علمنا أن المعتزلة يوافقون على هذه التسمية ، فإن وراء تلك الموافقة سبباً نعلم من خلاله مدى إدراك المعتزلة لخطورة الأسلحة التي يستخدمها أعداؤهم ضدهم، والذين لم يتورعوا عن وصفهم بأنهم قد خالفوا " قول الأمة " بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك ، فحاولوا وصم المعتزلة بصفات ذمها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذلك في حديث له يقول فيه : القدرية مجوس هذه الأمة[4] .ومن ثم يكون قبول المعتزلة ذلك اللقب وسيلة من جانبهم لدفع تهمة القدرية عنهم ، حين حاول البعض إلصاقها بهم لدمغ المعتزلة بـــ " المجوسية " استناداً للخبر الوارد عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

[1] القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٩٥

[2] أبو إسحاق الشاطبي :الاعتصام .تعريف .محمد رشيد رضا .مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ ج٢ ص١٧٦

[3] عتب رجل من المعتزلة على عمرو بن عبيد شيئاً قد كان بينهما ،ثم أنشد معرّضاً بعمرو :

إن الزمان وما تفنى عجائبه   أبقى لنا ذَنَباً واستأصل الرأسا

ثم قال :رحم الله واصلاً .فرفع عمرو رأسه وقد أغرورقت عيناه بالدمع ،ثم قال :نعم .. رحم الله واصلاً ،كان لي رأساً وكنت له ذَنَباً ،والله ما رأيت أعبدَ من واصل قط ،والله ما رأيت أزهدَ من واصل قط ،والله الذي لا إله إلا هو لقد صحبت واصلاً ثلاثين سنة ما رأيته عصى الله قط .انظر :البلخي :فضل الاعتزال .ص٦٧ ،ومن الثابت تاريخياً أن عمرو بن عبيد قد كان من جلساء الحسن البصري ،وقد حفظ عنه ،واشتهر بصحبته إلى أن أزاله واصل عن مذهب أهل السنة .انظر :الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٦٢

[4] رواه الطبراني وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً .انظر :الحاكم النيسابوري : المستدرك على الصحيحين في الحديث . ج١ ص١٥٩ ،الشهرستاني :الملل والنحل . ج١ ص٤٣ ،د.سعيد مراد .مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٤٩ ، حسين مروة :النزعات المادية .ج١ ص٦٢٨

وقد أشارت مراجع غير قليلة إلى هذه القضية ، منها ما قاله القاضي عبد الجبار نفسه في " شرح الأصول الخمسة " حيث يقول : اعلم أن القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة ، وعندهم المعتزلة ، فنحن نرميهم بهذا اللقب ، وهم يرموننا به ، وقد حكي عن بعضهم أنه قال : إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية ، فقلبناها عليهم ، وقد أعاننا السلطان على ذلك[1] .

ومنها ما قاله نللينو " يبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً ، إذ يتكلم ابن قتيبة عند ذكره لمذاهب عصره لا عن المعتزلة ، بل عن القدرية "[2] .ويقول : ولما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى ، مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن، والوعد والوعيد ، ومشاكل أخرى ثانوية ، بدت هذه التسمية غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ المعتزلة ، ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً[3] .

ومنها ما قاله الشهرستاني " المعتزلة يلقبون بالقدرية "[4] .

ومنها ما قاله دي بور " إن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وإن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية "[5] .

ومنها ما قاله ابن قتيبة عن عمرو بن عبيد " عمرو بن عبيد كان يرى رأي القدر ويدعو إليه ، واعتزل الحسن وأصحاب له فسموا معتزلة "[6] .

ومنها ما يقوله ابن حزم " وجملة ما عُرفوا به لقب القدرية ، سماهم به أهل السنة ، وكلاهما يرفضه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " القدرية مجوس هذه

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٧٧٢، ٧٧٣
2- نللينو :بحوث في المعتزلة .ضمن كتاب "التراث اليوناني " ص١٧٦
3- نللينو :المرجع السابق .ص١٧٧
4- الشهرستاني :الملل والنحل .ج٤٣ .د. سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٤٧
5- دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام .ترجمة .د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر١٩٥٤م ط٢ ص٥٠
6- ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٢

الأمة " .وسماهم أهل السنة القدرية لقولهم بحرية الإرادة واختيار المكلف ، فظنها أهل السنة تثنية ، وسموا هم بها أهل السنة لقولهم بقضاء وقدر لازمين "[1] .

واللسان العربي ينسب الشخص إلى ما يثبته لا إلى ما ينفيه ، فـ " إن من ينسب نفسه إلى أمر فإن العرب تشتق له من ذلك الاسم نسبه ، ألا ترى أنهم يقولون فيمن ينسب نفسه إلى الجبر فهو جبري ، ومن يقول بالعدل فهو عدلي "[2] ؟

وبذلك يكون المعتزلة قد نفضوا عنهم وصمة القدرية وألصقوها بغيرهم بعد قبولهم هذه التسمية[3] .

إلا أنه لا يمكن الاعتقاد بأن القول بالمنزلة بين المنزلتين يعد تفسيراً لنشأة الاعتزال وبيان أصله ، وذلك لاعتبارات عديدة ... منها :

*أن الاعتزال لا يمكن أن نفهم أصوله من القول بالمنزلة بين المنزلتين ، ذلك لأن هذا الأصل كان أكثر الأصول الخمسة محلاً للخلاف بين المعتزلة أنفسهم ، وخاصة معتزلة بغداد ، الذين ينسبون أنفسهم إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين ، فلو كان هذا الأصل هو أهم الأصول لما جاز الاختلاف بشأنه بين المعتزلة بعد أن قال الخياط : وليس يستحق واحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر

---

[1] ابن حزم :الرد على ابن النغريلة اليهودي .تحقيق .د.إحسان عباس .دار العروبة ،مصر ١٩٦٠م ص٢٢٨

[2] محمود الملاحمي :الفائق في أصول الدين .مخطوط دار الكتب المصرية .القاهرة ،علم كلام ٨٩/ظ ص٦٤ ، د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٤٨

[3] يقول القاضي عبد الجبار :وهذه المسألة – يقصد المنزلة – تلقب بمسألة الأسماء والأحكام ،وذهب واصل بن عطاء إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ،بل يكون فاسقاً .وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ،وكان من أصحابه ،وقد جرت بين واصل وعمرو بن عبيد مناظرة في هذا .فرجع عمرو إلى مذهبه وترك حلقة الحسن البصري واعتزل جانباً ،فسموه معتزلياً .وهذا أصل تسمية أهل العدل بالمعتزلة .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٦٧ : ١٣٨،

بالمعروف والنهي عن المنكر[1] .وبعد أن قال القاضي عبد الجبار : إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرع[2] .

•أن أعداء المعتزلة كانوا نشيطين في البحث عن " عورات " في المذهب الاعتزالي تنتقص من إسلامهم – المعتزلة – وتطعن في عقيدتهم ، فوجهوا نقدهم إلى قول المعتزلة بنفي الصفات والقول بخلق القرآن والقول بحرية الإرادة الإنسانية ، ولم يوجهوا نقدهم إلى أصل " المنزلة بين المنزلتين " ، فلو كان هذا الأصل هو أهم أصول المعتزلة ، لكان قد لقي من أهل السنة أعظم الاعتراضات[3] .

وهناك رأي آخر يحاول أن يضع تفسيراً جديداً لنشأة المعتزلة ، وقد تبنّاه النوبختي ... حيث يقول : وفرقة اعتزلت مع سعد بن أبي وقّاص وسعد بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هؤلاء اعتزلوا عن علي بن أبي طالب، وامتنعوا عن محاربته ، أو المحاربة معه ، بعد دخولهم في بيعة علي والرضا به ، فسموا معتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا القتال معه .وذكر بعض أهل العلم أن الأحنف بن قيس التميمي قد اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه بني تميم ، لا على التدين بالاعتزال بل على طلب السلامة[4] .

وهذا رأي يعتمد على محاولة إرجاع نشأة المعتزلة إلى الأحداث التي تلت مصرع الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وتبنّي معاوية – ولو ظاهرياً – فكرة الثأر للإمام المقتول ، ثم تطورت الأحداث حتى وقوع حرب صفين بين معسكري علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه ، ومعاوية بن أبي سفيان ، ووقوف

1- أبو الحسين الخياط :الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد .تحقيق د.نيبرج .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة ١٩٨٨م ص١٢٧

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٣٦

3- محمد جواد حسن :معتزلة البصرة .مخطوط ماجستير .كلية الآداب .جامعة الإسكندرية ١٩٧١م ص٨

4- النوبختي :فرق الشيعة .استانبول ١٩٣١م ص٥ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٣٤ ،حنا الفاخوري وخليل الجر :تاريخ الفلسفة العربية .دار المعارف .بيروت ١٩٥٧م ج١ ص١٤١ وما بعدها .

بعض الأفراد من المسلمين ، ومنهم سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد – وكلهم من خيرة الصحابة – موقفاً وسطاً بين علي ومعاوية : فلا هم حاربوا مع علي ، ولا هم حاربوا ضده .

ويعتمد القائلون بهذا الرأي على قولين : أحدهما لعمرو بن عبيد ، والآخر لواصل بن عطاء :

أما عمرو بن عبيد فقد قال : والله لو شهد عندي علي وعثمان وطلحة والزبير ، على شراك نعل ما أجزته[1] .

وأما واصل بن عطاء ، فقد قال : كن في الفتنة كابن لبون : لا ظهر فيُركب ، ولا لبن فيُحلب[2] .!!

إلا أن البلخي يرفض هذا الرأي[3] لتفسير نشأة المعتزلة ، فيقول : ومن الناس من يقولون سموا معتزلة لاعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه ، وليس كذلك ، لأن جمهور المعتزلة ، أكثرهم إلا القليل الشاذ منهم ، يقولون إن علياً كان على صواب وإن من حاربه فهو ضال ، وتبرّأوا منه ما لم يتب عن محاربته ، ولا يتولّون أحداً ممن حاربهم إلا إذا صحت توبته عندهم ، ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل من علي ، ولا يجوز أن يُسمى بهذا الاسم[4] .

وهناك رأي ثالث ، يذهب قائلوه إلى نفي أن يكون غير المعتزلة قد سموا المعتزلة بهذا الاسم ، ويقولون إن التسمية إنما صدرت عن المعتزلة أنفسهم ... وفي

1- الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٦٦ ،١٧٨
2- الجاحظ :البيان والتبيين .مطبعة الاستقامة ١٩٤٧م ج٢ ص٩٤
3- يضعف من اعتراض البلخي أنه من المعتزلة ،وربما يكون قد أراد أن يُظهر أصحابه – المعتزلة – بمظهر الموالين لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه .
4- يقول البغداديون كلهم – قدماؤهم ومحدثوهم – إن علياً أفضل من أبي بكر الصديق .انظر :أبو القاسم البلخي :فضل الاعتزال .ص١٣ ،١٤ ،ابن أبي الحديد :شرح نهج البلاغة .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٩م .ط١.ج١ ص٧ ،وتجدر الإشارة – هنا – إلى أن الزيدية لما قالت بـ "إمامة المفضول "مما يعني – ضمنياً – الاعتراف بصحة خلافة أبي بكر الصديق ،وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ،لما حدث هذا انسحب كثير من أنصارهم وانضموا إلى العباسيين ،مما كان له أثر كبير في فشل الثورة الزيدية الأولى ،التي قامت عام ١٢٤هـ رغم التفاؤل الذي صاحبها لكثرة المؤيدين لها من الفقهاء والعرب والموالي .

هذا يقول الملطي : هم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاويةَ بن أبي سفيان[1] وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية ، وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا معتزلة[2] .

ونلاحظ أن هذه الرواية ،ورواية النوبختي ،بينهما اتفاق ، كما أن بينهما اختلافاً:

أما الاتفاق .فإن الروايتين تمثلان القول بأن بدء الاعتزال يُؤرّخ له بتلك الأحداث السياسية التي أعقبت النهاية التراجيدية المحزنة للخليفة الراشد عثمان بن عفان[3] رضي الله عنه ، وربما قبل ذلك .

وأما الاختلاف .فإن النوبختي يجعل التسمية قد سماهم بها الآخرون ، بينما الملطي – كما تبين من روايته – يجعل المعتزلة هم الذين ارتضوا لأنفسهم هذا اللقب، وسموا أنفسهم به .

1- بويع للحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بالخلافة – كما يقول الطبري – في سنة ٤٠هـ ،وفي نفس السنة بويع لمعاوية بن أبي سفيان بالخلافة بإيليا ،وبعد ذلك بعام واحد سلّم الحسن الأمر كله لمعاوية بن أبي سفيان ،وذلك بعد خطبة موجزة خطبها في أهل العراق ،عاب عليهم أموراً ثلاثة توجد نفسه عليهم .انظر:الطبري : تاريخ الطبري.دار المعارف ١٩٦٣م ج٥ ص١٥٨ :١٦٢ ،المسعودي :مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق.محمد محيي الدين عبد الحميد .المكتبة التجارية .القاهرة ١٩٤٨م ج٤ ص٣٨

2- الملطي :التنبيه والرد . ص٤١

3- عثمان بن عفان رضي الله عنه .هو الخليفة الراشد الثالث ،زوج بنتين من بنات الرسول صلى الله عليه وسلم وأحد المبشرين بالجنة مع أبي بكر وعمر وعلي والزبير وطلحة وابن عوف وابن أبي وقاص وابن زيد وأبي عبيدة الجراح ... وإن كان البعض يبدأ هؤلاء العشرة الكرام بالنبي صلى الله عليه وسلم ،ولا يذكر – من ثم – أبا عبيدة .هاج عليه بعض المسلمين وخيروه بين ثلاثة أمور :إما المعاقبة على أخطائه ،ثم يستمر خليفة للمسلمين .وإما أن يعتزل الحكم راضياً طائعاً .وإما أن يستشار في أمره الرعية ،فإما عزلوه وإما أقروه .ولما رفض عثمان رضي الله عنه هذه الخيارات الثلاثة قتله الثائرون .ويروي الطبري أن عثمان رضي الله عنه لما قُتل مكث ليلتين بدون دفن ،ورفض بعض الأنصار الصلاة عليه ،ورفضوا دفنه بالبقيع ،فلما ذكّرهم البعض أن عثمان قد صلى الله عليه وملائكته ،أصروا على رفضهم ،فدفن في مكان يقال له "حش كوكب" حتى إذا ما آلت الخلافة إلى الأمويين أدخلوا هذا المكان في البقيع الطاهر .وبلغ من ذروة المأساة أن عمير بن ضابيء دخل على عثمان رضي الله عنه،وهو ميت ،فاعتدى عليه وكسر ضلعاً من أضلاعه .انظر :محمد بن جرير الطبري :تاريخ الطبري .دار الكتب العلمية ،بيروت ١٤٠٧هـ ج٢ ص٦٨٨ ،د.طه حسين :الفتنة الكبرى .ج١ ،ج٢ مواضع مختلفة .

هذه رواية – مع ما فيها من اتساق – إلا أن القول بأنهم سموا أنفسهم باسم المعتزلة ، أمر يحتاج إلى مراجعة ، ذلك لأنه " ليس من المألوف أن تطلق فرقة كلامية اسماً على نفسها ، وحتى الفرق التي تُسمى باسم أحد رؤسائها ، تكتسب هذه التسمية بعده من الآخرين ، مثل الجاحظ الذي لم يدع إلى تكوين فرقة كلامية تحمل اسمه ، لكن الذي حدث – بداهة – أن من تابعوا الجاحظ في آرائه الكلامية ، عُرفوا بين الناس بالجاحظية ، كما لا يفوتنا أن لفظ الاعتزال ، بالذات ، ليس بالمدح لتصطفيه فرقةٌ وتطلقه على نفسها "[١] .

ويتضح لنا مما سبق عرضه من الآراء الكثيرة التي حاولت تقديم تفسير " جامع مانع " لنشأة الاعتزال ، أن هناك اختلافاً قد كان قائماً بين المتقدمين من الباحثين والمؤرخين ، مما يجعل الاختلاف بين الباحثين والمؤرخين المحدثين أمراً وارداً ، بل أمراً ضرورياً[٢] .

لكن الأقرب للصواب أن نفسح المجال لكل رأي حاول تقديم تفسير لنشأة الاعتزال ، وذلك بحسب الزاوية التي ينظر منها المؤرخ إلى المعتزلة .

وقد رأينا – مما سبق – كيف فسر أهل السنة نشأة الاعتزال ، وذلك انطلاقاً من نظرتهم إلى الاعتزال واعتباره خروجاً عن " رأي الأمة " .

وعلى نفس المستوى ، يمكن النظر إلى محاولات الشيعة تقديم تفسير آخر يمثل وجهة نظرهم في الاعتزال ، فالشيعة في بداياتها السياسية كانت تتبنى مبدأ " من ليس معي ، فهو علي " !! ولذلك نجد تفسيرهم لنشأة الاعتزال مقيداً بهذا المبدأ ، حيث وجدوا في المعتزلة نكوصاً معيباً عن نصرة الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وبذلك صارت تفسيراتهم لنشأة الاعتزال متسقة ونظرتهم إلى المعتزلة ، سواء اتفقنا معهم أم اختلفنا .

---

[١] البلخي :فضل الاعتزال .ص١٥ ،زهدي جار الله :المعتزلة .ص٤
[٢] حسين مروة :النزعات المادية .ج١ ص٦٣١ وما بعدها

بل إن الأمر بين الشيعة أنفسهم يدعو إلى تأكيد ما نذهب إليه ، فنحن نجد أن الشيعة المتأخرين قد أوجدوا صلات قربى في الراي بين المعتزلة وبينهم – وقد صار الشيعيون المتأخرون معتزليين ، أو صار المعتزليون شيعة[1] – فنجد من يفسر نشأة المعتزلة بمنطق آخر ، ويرفض تسمية المعتزلة بهذا الاسم تحت دعوى أن المعتزلة قد اعتزلوا علياً : فلا هم حاربوا معه ، ولا هم حاربوا ضده ، لأنهم – كما قال البلخي – يفضلون علياً ويتولونه .

???????

<u>ثالثاً : فرق المعتزلة :</u>

انقسمت المعتزلة إلى فرق كثيرة ، وقد نسبت كل فرقة إلى رئيس لها ، وقد كانت بين كل فرقة وأخرى خلافات ظاهرة .ويمكن اعتبار تلك الخلافات أموراً طبيعية ، بل وضرورية في مدرسة كان من أشهر ما يُعرف عنها القول بسلطان العقل ورفض التقليد .

وهذا الخلاف لا يجب الصعود به إلى درجة نقض التوحيد والعدل ، وبذلك لا يكون هناك خوف على الأصول الاعتزالية من ذلك الاختلاف ، لأنه لم يتعد – في الغالب الأعم – الفروع إلى الأصول ، لكن المتربصين سوءاً بالمعتزلة قد بالغوا في تصوير هذه الخلافات مبالغةً شديدةً ، حتى اشتهر الخلاف العميق بين مدارس المعتزلة ، والشهرة لا تكون – أبداً – دليلاً على الحقيقة[2] .

<u>الواصلية :</u>

هم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال الألثغ[3] ، أبي حُذيفة ، ويذكره المقريزي بأنه قد كان مولى لبني ضبة ، وربما لبني مخزوم .وتجمع المصادر على أن نشأة

1. د.أحمد محمود صبحي :الزيدية .الزهراء للإعلام العربي .القاهرة ١٩٨٤م ط٢ ص٢٢١ :٢٢٦
2. د.ألبير نصري نادر :فلسفة المعتزلة .دار نشر الثقافة .الإسكندرية ١٩٥١م ط٢ ج١ ص٢٠٢
3. لم يكن غزّالاً ،بل كان كثير الجلوس بسوق الغزل ،ليعرف النساء المتعففات ،فيصرف لهن صدقته ،وكان يلثغ بالراء ،ومع ذلك فقد كان فصيحاً لسناً مقتدراً ،فاسقط حرف الراء من كل كلامه ،وقد سأل بعض السلف أبا هاشم عبد الله بن محمد بن=

واصل قد كانت بالمدينة المنورة ، ثم انتقل منها إلى البصرة بعد أن تلقى العلم على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .ومعروف أن واصلاً هو أول من أذاع مقولة المنزلة بين المنزلتين ، ثم خالف الحسن البصري في ثلاث مسائل أخرى هي : نفي الصفات ، والقول بحرية الإرادة للمكلف ، والإقرار بخلود مرتكب الكبيرة في النار ، مع قوله إنه موحّد وليس مشركاً .

وقد اعتبر البعض هذا القول الأخير موافقة من واصل للخوارج ، فسموهم " مخانيث الخوارج " ، وقد يطلق البعض عليهم " الحسنية " نسبةً إلى الحسن البصري .ويذكر نشوان أن من مواطن الاعتزال بعض المدن في المغرب ، حيث انتقل الاعتزال إليها في ظل الدولة الرستمية ، ومن هذه المدن – كما يقول ياقوت – البيضاء ، وفيها آلاف من المسلمين يسمون الواصلية[1] .

العمروية :

هم أصحاب عمرو بن عبيد ، مولى بني تميم[2] ، ويذكر البغدادي أن عمراً قد وافق واصلاً بن عطاء في كثير من آرائه ، خاصة في رد شهادة علي بن أبي طالب

-الحنفية :كيف كان علم محمد بن علي ؟ فقال للسائل :إذا أردتم أن تعلموا ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل .وقد قال رجل من أصحاب الحسن البصري :ما كنا نعد علياً أيام واصل ملكاً .وقد فرق واصل رسله في الآفاق يدعون إلى دين الله .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٢ :٣٧

[1] المقريزي :الخطط المقريزية .مكتبة المليجي .القاهرة ١٣٢٦هـ ج٤ ص١٦٤ ،عبد القاهر البغدادي :الفرق بين الفرق .ص٩٧ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٦ ،نشوان الحميري :الحور العين .تحقيق .كمال مصطفى .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٤٨م ص٣١١ ،ياقوت الحموي :معجم البلدان ،طهران ١٩٦٥م ج١ ص٨١٢

[2] عمرو بن عبيد من أهل البصرة وأصله من كابل ،وهو من رواة الحديث ،كان معروفاً عنه شدة الزهد والتقى والورع ،وكان الحسن البصري إذا رآه يقول :هو خير فتيان البصرة ،وقد أوردت مصادر كثيرة أن عمراً قد حج أربعين سنة ماشياً وبعيره معه يركبه الفقير والضعيف ، وقد كان عمرو يحيي الليل كله في ركعة واحدة ، فعل ذلك أكثر من مرة ،وقد مدحه البعض فقال فيه :ليس هناك من يحفظ قول الحسن البصري غير عمرو بن عبيد ،وقال بعضهم :رأيت عمراً بمكة فرأيته كأنه حديث عهد بمصيبة ،ثم رأيته بمنى فرأيته كأنه أحضر للقود ، ثم رأيته بعرفة فرأيت رجلاً كأن النار لم تخلق إلا له .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٨ ،٣٩ ، المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٥

كرم الله وجهه وطلحة والزبير .إلا أن عمراً قد زاد على ذلك بتفسيق الفريقين المتحاربين في صفين[1] .

الهذيلية :

أتباع أبي الهذيل العلّاف ، من موالي عبد القيس ، ويذكر المقريزي في خططه أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ العلم عن عثمان بن خالد الطويل وواصل بن عطاء ، وقد زاد على معرفته بمذاهب المعتزلة معرفته بمذاهب الفلسفة .ويذكر صاحب الملل والنحل أن من أصحابه أبا يعقوب الشحام والآدمي[2] .

النظامية :

هم أصحاب أبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النظام ، يذكر البغدادي في " الفرق بين الفرق " أنه " ثاني قائد فكري بعد العلاف " وهو من تلاميذ أبي الهذيل العلاف ، وقد كان له اطلاع واسع على المذاهب الفلسفية ، وكان له أصحاب من الرافضة والخوارج والمرجئة ، ومن أصحابه الفضل الحدثي وأحمد بن خابط[3] .

الأسوارية :

أتباع علي بن عمرو بن قائد الأسواري ، وذلك فيما يذكره كل من البغدادي في " الفرق بين الفرق " والمقريزي في " الخطط " ، ويذهب البعض إلى القول بأنهم أصحاب علي بن خالد الأسواري ، ويذكر عنه أنه كان من أتباع العلاف ، ثم انتقل إلى متابعة النظام ، وكان من أعظم المعتزلة في علم الكلام ، وهو شخص آخر غير

1- الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٨٨ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٥ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٠ ،١٠١ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٩ ،فخر الدين الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .تحقيق .د.علي سامي النشار .مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٨م ص٤٠

2- الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤١ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠١ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٩ :٥٣ ،البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص٣٦٩ ،ابن الجوزي :تلبيس إبليس . مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ص٨٢

3- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٣ :٥٩ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٢ :١٠٩ ،الإسفرايني : التبصير في الدين .ص٤٣ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص١٤١

أبي علي بن قائد الأسواري – الذي نسب الفرقة إليه كل من المقريزي والبغدادي – حيث هذا الأخير صاحب وعظ وتفسير [1] .

الإسكافية :

أصحاب أبي محمد بن عبد الله الإسكافي ، تلقى العلم على يد أحد الجعفرين : جعفر بن حرب .وقد كان الإسكافي على قدر كبير من الدراية بأصول المعتزلة ، وقد نُسبت إليه تنظيرات على جانب كبير من الأهمية ، كما كان حجة على مناظريه ، فكثيراً ما كان يُناظر أصحاب الشافعي رحمه الله ، وكان يفوقهم [2] .

الجعفرية :

هم أصحاب الجعفرين : جعفر بن حرب الهمذاني ،وجعفر بن مبشّر الثقفي ، وقد أصبحا مضرب الأمثال في العلم والزهد ، حتى يقال مدحاً للرجل العالم الزاهد : في علم الجعفرين وزهدهما .

وقد تلقى كلاهما العلم على يد الإسكافي ، وقد قال جعفر بن مبشر بخطأ الإجماع على ضرب شارب الخمر ، في الوقت الذي أجمع فيه كثير من الفقهاء على تكفير من أنكر حد الخمر النيّ [3] ، هذا وقد اختلف معه الكثيرون حول جواز المغفرة لمرتكب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر [4] .

البشرية :

هم أتباع بشر بن المعتمر الهلالي ، اختلف فيه أهل السنة والمعتزلة ، وإلى ذلك يذهب البغدادي في " الفرق بين الفرق " ، فقد أعلن بعض المعتزلة تخطئته ، بل وتكفيره ، في مسائل كان أهل السنة يرونه مصيباً فيها .

1- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٩ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٤، ٤٥، ،محمود أحمد عبد المنعم :تفسير المعتزلة للقرآن .مخطوط ماجستير .كلية الآداب ،جامعة عين شمس ١٩٧٣م ص٣٥

2- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص٢١٥ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٨ ،المقريزي :الخطط المقريزية. ج٤ ص١٦٥

3- الخمر النيّ هو عصير العنب ،إذا لم يُطبخ على النار ،بل تُرك يختمر لنفسه .

4- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٤ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٧ ،الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد .ج٧ ص١٢ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٩

وبشر هذا هو أول من أحدث القول بالتولد ،وهومؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وأما أساتذته فمنهم بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني ، وأما تلاميذه فمنهم أبو موسى المزدار[١] .

المزدارية[٢] :

هم أصحاب أبي موسى بن صبيح ، المعروف بالمردار ، تلميذ بشر بن المعتمر، وقد كان واحداً من كبار رجالات الزهد ، حتى قيل فيه : راهب المعتزلة .وقد وافق المردار أبا الهذيل العلاف في رأيه في مسألة إعجاز القرآن[٣] .

الهشامية :

أتباع هشام بن عمرو الشيباني الفوطي[٤] ، وهو من المعتزلة ، وكان ذا فضل وعلم كبيرين ، حتى أن المأمون كان إذا رآه قام له اعتباراً لفضله وعلمه .

يقولون في الفوطي :

أحمد الواحد الذي حبانــــــــا	بهشام في علمه وكفانــــــــا
قد أقام المنار بالسنن النهـــــــج	منيراً وأحكم البيانــــــــا
ليس يخفى عليك أن هشامــــــــاً	يتــحرّى بقوله الرحــــمانا
تابع واصلاً وعمــراً فمــــــــا	يفتر في دينه ولا يتوانــــــا

وقد ذهب الفوطي إلى إنكار الإمامة وقت الفتن ، حيث إنها " لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس ، وأنما يجوز عقدها في حالة الاتفاق والسلامة .وكذلك قال

1- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٤ ،٦٥ ،الفخر الرازي : اعتقادات فرق السلمين والمشركين .ص٤٢ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٨ ،الإسفرايني :التبصير في الدين . ص٤٥

2- يذكرها المقريزي في خططه بالزاي ،ويذكرها البغدادي في فرقه بالراء .انظر :المقريزي :الخطط المقريزية. ج٤ ص١٦٦ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٢

3- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٨ :٧٠ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٢ :١١٤ ،الإسفرايني : التبصير في الدين .ص٤٧ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٢

4- يذكره البغدادي بسكون الواو ،ويذكره السمعاني والشهرستاني بضم الفاء وفتح الواو .انظر : الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٢ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١١

الأصم بأن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها .وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، إذ كانت البيعة في أيام الفتنة ، من غير اتفاق من جميع الصحابة ، إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه "[1] .

الحائطية :

يذكرهم البغدادي في " الفرق بين الفرق " بقوله " فرقتان من جملة فرق الغلاة في الكفر ، وهم أتباع أحمد بن حائط[2] ، أحد أصحاب إبراهيم بن سيار النظام[3] ، ولأحمد هذا آراء وتنظيرات خطّأه فيها البعض وكفّره البعض .

المعمريـــة :

اتباع معمر بن عباد السلمي ، وقد ذكر المقريزي أنه أكبر الغالين في رفع الصفات ، ورفض القدر خيره وشره من الله تعالى ، وقد زعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً سوى الأجسام ، وأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام ، مما دفع الأشعري إلى القول عنه بأنه قال بتعجيز الله تعالى[4] .

الثماميـــة :

أتباع ثمامة بن أشرس ،مولى بني نمير .عاصر المأمون والمعتصم والواثق ،وقد ذهب البغدادي إلى أن ثمامة هذا هو الذي أغرى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال، كما

---

[1]- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١١ ،١١٢ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٦ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٧٢ :٧٤ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٦

[2]- يذكرهم الشهرستاني بأنهم أتباع "أحمد بن خابط " انظر :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٠

[3]- البغدادي :الفرق بين الفرق .ص٩٥ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٠ :٦٣ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٧

[4]- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٦ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٤٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٩ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٢ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٧ ، الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٥

ذهب – البغدادي – إلى أن لثمامة آراء تتعلق بحال أهل الكتاب الذميين من الحساب يوم القيامة ، وكذلك حال الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم ولم يجر عليهم القلم[1] .

الجاحظيــة :

هم أتباع عمرو بن بحر أبي عثمان ، المكني بالجاحظ ، ويذكر الشهرستاني أنه كان من فضلاء المعتزلة ، وكان له كثير اطلاع على الثقافات المختلفة مع براعة في التعبير ، مما جعله ينشر مذهب المعتزلة ومذاهب الفلاسفة بعباراته البليغة .وقد عاصر الجاحظ المعتصم والمتوكل ، وكان الجاحظ تلميذاً للنظام ، وقد شايعه في قوله إن القرآن جسم وإن الأصوات جسم وهي قابلة للتحيز .وله شروح كثيرة في المعارف الطبيعية ، مما حدا بالبغض إلى ضمه لمشايعي ثمامة بن أشرس في هذه المسألة[2] .

الخياطيــة :

هم أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط ، صاحب كتاب " الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد "[3] دافع فيه عن المعتزلة وبرأهم مما رماهم به ابن

---

[1] البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٥ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٧ ، ١٦٨ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٠ ،وتشير مصادر غير قليلة إلى أن ثمامة قد كان واحداً من الشخصيات الهامة في الحياة العقلية في الإسلام ،وقد طاله أذى كبير في عهد الرشيد ،إلا أنه استطاع أن يجعل لنفسه مكاناً مرموقاً أيام المأمون ،فكانت له اليد العليا في توجيه سياسة الدولة ،كما كانت له اتصالات بكل من أبي الهذيل العلاف وجعفر بن يحيى البرمكي والفضل بن سهل ، لكن خصومه يرون أنه كان – مع كثرة أتباعه – كثير الأعداء ،خاصة من أهل الحديث ، مما دفعهم إلى التشنيع به... فقيل فيه "هو من رقة الدين وتنقص الإسلام والاستهزاء به وإرساله لسانه ، على ما لا يكون على مثله رجل يعرف الله تعالى ويؤمن به ، وقد رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة ،فقال :انظروا إلى البقر ،انظروا إلى الحمير !!! ثم قال لرجل من إخوانه :ما صنع هذا العربي بالناس " !!؟ انظر :عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري :تأويل مختلف الحديث . تحقيق .محمد زهدي النجار .دار الجيل .بيروت ١٣٩٣هـ /١٩٧٢م ص٤٩ ونذكر أن ابن قتيبة والبغدادي من المتحاملين على المعتزلة .

[2] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٥ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٧ ،١١٨ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٣ ،الإسفراييني :التبصير في الدين . ص٤٨

[3] لابن الراوندي هذا كتب تطعن في الإسلام ،رد عليها الخياط وغيره من رجال المعتزلة ،لكن أشهر هذه الردود نجدها في كتاب الخياط "الانتصار " .ومما كتبه ابن الراوندي :التاج .. ويحاول فيه إثبات قدم العالم ،الدامغ .. ويطعن فيه على إعجاز القرآن=

الراوندي .والخياط هوشيخ أبي القاسم الكعبي ، وكلاهما من معتزلة بغداد ، وقد جعل الخياط " المعدوم شيئاً " وغالى في ذلك حتى ذهب إلى القول بأن الشيء هو ما يُعلم ويُخبر عنه .وإذا قلنا إن الكعبي قد كان تلميذاً للخياط ، فإن الكعبي قد انفرد عن أستاذه بعدة مسائل منها اعتباره بأحاديث الآحاد ، في حين أن الخياط لم يعتبر بها طالما تعارضت مع أدلة العقول .ومن قول الخياط بالمعدوم شيئاً ، أطلق البعض على المعتزلة " المعدومية "[1] .

الجُـبّائية :

أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهّاب الجبائي ، وهومن معتزلة البصرة ، بل هوشيخهم وأبو شيخهم عبد السلام الجبائي ، المكني بأبي هاشم .وقد كان فقيهاً زاهداً ورعاً ، وكان من أساتذته الشحام ، وكان من تلاميذه إمام الأشاعرة أبو الحسن الأشعري ، حيث كان الجبائي زوجاً لأمه فربّاه وعلمه الاعتزال ، ثم تركه الأشعري وأسس مذهب الأشاعرة معارضاً به المذهب الاعتزالي[2] .

البهشمية :

=الكريم ونظمه ،الزمرد ..يحاول فيه إبطال الرسالة ،نعت الحكمة ..تعدى فيه بشكل سافر وقبيح ،فنسب إلى الله – تعالى – ما لا يليق به سبحانه ،القضيب ..يحاول فيه بيان عدم علم الله تعالى ،فيدّعي أنه - جل وعلا – ذو علم حادث ،فهو – سبحانه وتعالى – لم يكن عالماً ثم علم ،المرجان .. يتكلم فيه بتوسع عن اختلافات فرق المسلمين .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٣ ، القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج١٦ "إعجاز القرآن " تحقيق .أمين الخولي .مصر .مواضع مختلفة ،علي فهمي خشيم :الجبائيان .مكتبة الفكر .ليبيا ١٩٦٨م ط١ ص٢١٥ وما بعدها .

[1] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٦ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٨، ١١٩ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٤ ،الإسفرايني :التبصير في الدين . ص٥١

[2] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٨ :٨٥ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٢١ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٨ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٢ ،الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد . ج١١ ص٥٥ ،الإسفرايني :التبصير في الدين :ص٥١

أتباع أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي ، وهوابن الجبائي الكبير ، أخذت عنه البصرة مذهب الاعتزال[1] .

هذا ... وهناك فرق ينسبها البعض إلى المعتزلة ، لكن كتب الفرق لا تذكر بعضها وتضرب صفحاً عن البعض الآخر .

إلا أن ما ذُكر من الفرق الاعتزالية يمثل أهم وأخطر الفرق المعتزلية ، والتي تركت أثراً واضحاً على الساحة الفكرية في عصرها وفي العصور التالية .

???????

رابعاً : مفهوم العقل عند المعتزلة :

لا شك في أن العقل يمثل شيئاً ثميناً عند المعتزلة ، والناظر في آيات القرآن الكريم يجد لها ميزة لا يقع بسببها خلاف بين مسلم ومسلم ، وقلما يقع بسببها خلاف بين مسلم وغير مسلم : تلك هي اعتماد القرآن الكريم – أولاً وقبل أي شيء آخر – على العقل وتنويهه به وتعويله عليه ، خاصة في أمور العقيدة والمسئولية والتكليف .

والقرآن الكريم ليس يذكر العقل على سبيل الإشارة العارضة ، بل هو يذكره في مقام التفخيم والتنبيه إلى فرضية العمل به والرجوع إليه والرضا بأحكامه[2] .

ولقد كان القرآن الكريم منبهاً على رفعة شأن العقل ، ومن ثم فقد أطلق القرآن الكريم للفكر ما شاءت قدرته عظمةً واستدلالاً ، ولذلك جاء القول " ما قولك في دين يقول أئمته بترجيح العقل على ظاهر الشرع عند التعارض "[3] ؟

1- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٨ :٨٥ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٢١ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٨

2- عباس محمود العقاد :التفكير فريضة إسلامية .دار نهضة مصر .القاهرة .ص٣

3- محمد كرد علي :الإسلام والحضارة العربية .دار الكتب ١٩٣٤م ج٢ ص٤٠ ،وإذا كانت دعوة الإسلام – في جوهرها – تدعو إلى تحكيم العقل في مجالات الفكر ،والعدل في مجالات السلوك البشري والمعاملات ،فإن المسلمين متفقون على أنه لا تعارض بين الوحي والعقل ،حيث إن هناك قناعة بأن العقل يثبت النقل . والإشكالية التي حدثت بعد ذلك هي :هل للعقل فعالية بعد أن أثبت صحة النقل ؟ وفي هذا المجال نجد المعتزلة تُعطي العقل حق الفعالية في فهم النصوص وتأويلها ،فلقد قال الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأن النصوص ليست تفصح بذاتها عن معناها ،ولكن ينطق بها الرجال .بينما نجد فرقاً كلامية أخرى أقدمت على إلغاء العقل لحساب فهمها للنص .ولننظر مثالاً على قيمة العقل في الإسلام وفهم المقاصد البعيدة للشريعة ،ما فعله

وفي ذلك يقول الدكتور أبو ريدة : ظهرت من المعتزلة منذ أول أمرهم نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزّلة ، فحكّموه في آرائهم ، وبالإجمال في معرفة الله وصفاته وأفعاله ، وفي الحسن والقبح في الأفعال وغير ذلك ، وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ، ولذلك يسميهم الباحثون الأوربيون : أصحاب المذهب العقلي ، أو المفكرين الأحرار [١] .

<u>موقف المعتزلة من القرآن الكريم :</u>

لقد كان أمراً متوقعاً من المعتزلة ، بعد أن طالعوا كتب الفلسفة ، أن يقيموا مقام العقل إلى جانب مقام النصوص المنزّلة ، ومن ثم راحوا يسعون إلى تقييم الوجود

عمر بن الخطاب رضي الله عنه ،حين أدرك المقصد البعيد للتشريع الإلهي في "سهم= =المؤلفة قلوبهم "حيث هم بعض من تصح لهم الصدقات ،لقوله تعالى في الآية رقم ٦٠ من سورة التوبة "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها وانمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ،فريضة من الله ،والله عليم حكيم" وفي ذلك جاء القول "سهم المؤلفة قلوبهم :هو سهم قد نص عليه القرآن الكريم في آية توزيع الزكاة ،وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعطيهم – وهم كفار ،أو ليسوا على إسلام صادق بل متأرجحين – ليتألف بالعطاء قلوبهم ،وطالما استعبد الإنسانَ إحسان ،فيكفوا عن المسلمين شرهم ،وليكسب ودهم أو لسانهم ،وربما حبهم وإسلامهم .يروي سعيد بن المسيب عن صفوان بن أمية قال : أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنه لأبغض الناس إلي ،فما زال يعطيني حتى أنه لأحب الخلق إلي ،وسار أبو بكر رضي الله عنه في خلافته على ما سار عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ،حتى جاءه عيينة بن حصن ،والأقرع بن حابس ،فسألا أبا بكر :يا خليفة رسول الله ،إن عندنا أرضاً سبخةً ليس فيها كلأ ولا منفعة ،فإن رأيت تعطيناها ؟ فأقطعهما أبو بكر إياها ،على أنهما من المؤلفة قلوبهم ،وكتب لهما كتاباً بذلك ، وأشهد عليه ،ولم يكن عمر حاضراً ،فذهب إلى عمر ليشهد ،فعارض عمر ذلك بشدة ،ومحا الكتابة .. فتذمرا وقالا مقالة سوء ،فقال لهما :إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل ،وإن الله قد أغنى الإسلام ،فاذهبا فاجهدا جهدكما ،لا يرعى الله عليكما إن رعيتما " انظر :د.عبد المنعم النمر : الاجتهاد. دار الشروق .القاهرة .ص٩٣ وما بعدها .ثم يقول صاحب "الاجتهاد" :الشاهد هنا أن عمر أوقف حكماً كان مستقراً في أيام الرسول ،وجزء من خلافة أبي بكر ،بناءً على اجتهاد له في سبب إعطاء هؤلاء ،حيث اعتبر أن السبب الآن غير قائم ،فلا داعي للإعطاء ،والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً كما عرفنا ،فعمر رضي الله عنه لم يقف جامداً عند حدود النص وظاهره ،ولا حدود الفعل ،بل غاص إلى سببه وعلته ،وحكم - اجتهاداً منه – في فهم الحكم على ضوء ظروف الإسلام ،حين صار قوياً في غير حاجة إلى تأليف قلوب هؤلاء .انظر : د.عبد المنعم النمر :الاجتهاد .ص٩٣ ، وانظر في التفسير : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح القرطبي : تفسير القرطبي . تحقيق . أحمد عبد العليم البردوني . دار الشعب . مصر ١٣٧٢هـ ط٢ ج٨ ص١٧٨ : ١٨١

[١] د.محمد عبد الهادي أبو ريدة :إبراهيم بن سيار النظام .ص٦٧

على أساس الحكم العقلي ، وذلك كله مسعى منهم حميد لوقف الاتجاهات الهدامة التي كانت تحاول النيل من الإسلام ، بل وهدمه ،متمثلة تلك الاتجاهات – أكثر ما تكون – في الفكر البراهمي الذي أراد إظهار عدم جدوى الشريعة والشارع معاً ، من خلال تداعيات عقلية ضعيفة واهية[1] ، مما جعل واصلاً بن عطاء يعتبر العقل مصدراً لمعرفة الحق ، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع ، فيما عُرف بـ " الأدلة " ، وكذلك ما حدا بعمرو بن عبيد أن يقول : إن الدين هو تقرير حجة الله في عقول المكلفين[2] .

يقول الصاحب بن عباد[3] : الأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والصدق في الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلزمنا التدبر والتمييز لنعرف الصحيح من السقيم .قال تعالى : أفلا يتدبرون القرآن . وقال تعالى : فاعتبروا يا أولي الأبصار[4] .

ويقول الجاحظ : لولا أن الله تعالى أراد تشريف العالم بتربيته وتسويد العقل ورفع قدره ، وأن يجعله حكيماً وبالعواقب عليماً ، لما سخّر له كل شيء ولم يسخره لشيء ، ولما طبعه الطبع الذي يجيء منه أريب حكيم وعالم حليم[5] .

1- أبو بكر الباقلاني :التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة .تحقيق .محمود الخضيري، د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر ١٩٤٧م ص١١٩ وما بعدها .

2- ابن عبد ربه :العقد الفريد .تحقيق .محمد سعيد العريان .مطبعة الاستقامة .مصر ١٩٤٠م ج٢ ص٣٦٨

3- الصاحب بن عباد هو أول من لُقب بـ "الصاحب " لأنه صحب مؤيد الدولة بن بويه منذ صباه .وسماه الصاحب .فاستمر هذا اللقب ملازماً له واشتهر به .وقيل إنه لم يسعد أحد في وفاته كما في حياته غير الصاحب بن عباد .فإنه لما توفي أغلقت له مدينة الري .وقعد فخر الدولة للعزاء فيه إياماً .ومشى أمام جنازته مع الناس الذين قبلوا الأرض عند خروج النعش .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٩٤ .القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٩

4- الصاحب بن عباد :التذكرة في الأصول الخمسة .تحقيق .محمد حسن آل ياسين .العراق ١٩٥٤م ص٨٧

5- الجاحظ :رسائل الجاحظ .تحقيق .عبد السلام هارون .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٦٤م ص١٢٥

ويقول : إن للأمور حكمين : حكماً ظاهراً للحواس ، وحكماً باطناً للعقول ، والعقل هو الحجة ، فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل[1] .

وهكذا خرّج المعتزلة بنيانهم العقلي في معرفة أصول الدين وحقائق التفسير ،وإلى ذلك يشير القاضي عبد الجبار ... فيقول : اعلم أن النظر لا يُراد لنفسه ، وإنما يُراد لما يوصل إليه من المعرفة[2] .

ومع ذلك كله ، فإن المعتزلة لم يُطلقوا للعقل سلطانه ... هكذا ، ولم يجعلوه أصلاً مطلقاً ، إنما أضافوا إليه حججاً أخرى ثلاث هي : الكتاب والسنة والإجماع ، إنما عُرف عندهم بـ " الدليل " وذلك كله عبارة عن مجموعة من العلوم الضرورية المركوزة في عقول الناس من الحجج والبراهين[3] .

يقول الجاحظ : إن الحجة حجتان :عيان ظاهر ، وخبر قاهر .والعقل هو المستدل ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل ، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب ، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر .والعقل نوع واحد ، والدليل نوعان : شاهد عيان يدل على غائب ، والآخر مجيء خبر يدل على صدقه[4] .

وليس من شك في أن المعتزلة هم أول المتكلمين – على الإطلاق – في حفظ العقل في التاريخ الإسلامي[5] وفي القول بالدليل السمعي بعد اعتمادهم على الدليل

1- الجاحظ :الحيوان .تحقيق .عبد السلام هارون .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٣٨م ج١ ص٢٠٧،وعن بعض المواقف المعاصرة من العقل ودوره وحدوده ومجال فعاليته – إسلامياً .انظر :سيد قطب :نحو مجتمع إسلامي . بدون تاريخ .بدون مكان نشر .ص١١ وما بعدها .

2- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٣

3- ابن أبي الحديد :شرح نهج البلاغة .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٩م ج١٠ ص١١٧ ،صالح المقبلي :العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٣١٨هـ ط١ ص١٦٦، ١٦٧

4- الجاحظ :حجج النبوة .ضمن الرسائل .جمع .السندوبي .المكتبة التجارية .مصر ١٩٣٣م ط١ ص١١٨

5- القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج١١ "التكليف " تحقيق .د.محمد علي النجار .ص٨٥، ٨٧، ١٠٠، ١٠١، ٣٦٧، ٣٧١: ،جولد تسيهر :العقيدة والشريعة في الإسلام .ترجمة .د.محمد يوسف موسى ،د.علي حسن عبد القادر ،عبد العزيز عبد الحق .دار الكتب الحديثة .القاهرة ١٩٥٩م ط٢ ص١٠٢

العقلي ، مما دفع بالقاضي عبد الجبار إلى أن يقدم الدليل على المذهب وليس العكس صحيحاً ... فيقول : فإنا لم نجعل اللقب دلالة على أن مذهبنا حق ، بل صحة المذهب تتبع صحة الدليل[1] ،ويقول : إن كل دلالة تُنصب لإفساد مذهب من المذاهب، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفي ذلك المذهب لا يصح[2] .

والأدلة عند المعتزلة نوعان : أدلة عقلية ... بمثابة شاهد عيان يدل على غائب ، وأدلة سمعية شرعية ... بمثابة الخبر الدال على صدق[3] .

كما أن الأدلة من حيث العدد أربعة : دلالة العقل ، ودلالة الكتاب ، ودلالة السنة، ودلالة الإجماع ... وفي تفصيل ذلك وبيان علة تقديم العقل يقول القاضي عبد الجبار : وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أن الدلالة أربع : حجة العقل ، وحجة الكتاب ، وحجة السنة ، وحجة الإجماع .ومعرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقول[4] .

ولبيان علة تقديم العقل والتعويل عليه ، يقول الصاحب بن عباد : فلو أسقطنا شهادة العقول لما وجدنا سبيلاً إلى المعرفة بالواحد الأحد[5] .

ورغم كل ما تقدم ، فإن المعتزلة لم يقدموا العقل على الشرع تقديم تشريف – كما هو شائع عنهم – ذلك لأن المعتزلة لا يجعلون العقل فوق الشرع ، بل هم يعتبرون القرآن الكريم هو الأصل ، ذلك لأن فيه " التنبيه على ما في العقول ، بل إن فيه الأدلة على الأحكام "[6] .

1- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٦٧

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٥٢ ،أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف .ص٥٠

3- القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج١٥ "التنبؤات والمعجزات " تحقيق .محمود الخضيري ،د.محمود قاسم .القاهرة ١٩٦٥م ص١٥٢

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٨ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩ ،د.محمد عمارة :رسائل العدل والتوحيد .ج١ ص٣٠

5- الصاحب بن عباد :رسالة في الهداية والضلالة .تحقيق .حسين علي محفوظ .طهران ١٩٥٥م ص٤١

6- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩

والاختلاف هنا اختلاف لفظي ، فإذا كانت الأحكام معلومة بالعقل نُسبت إليه ، قيل هي أحكام عقلية ، إذا كانت تُعلم بالسمع قيل هي أحكام سمعية .وطبيعة الأحكام لا تتغير وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة التي بها تُعلم[1] .

وكل ما يمكن قوله هنا هو أن تقديم العقل على باقي الأدلة عند المعتزلة إنما كان نزوعاً منهم نحو نشدان العمومية والإطلاق ، وطبيعي أن ذلك " الإطلاق " وتلك " العمومية " لا يتحققان في أمر إلا إذا كان ذلك الأمر " عقلياً " !! بمعنى " أن أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب ، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل "[2] .

موقف المعتزلة من السنة النبوية المطهرة :

وإذا كنا قد أوضحنا موقف المعتزلة من القرآن الكريم – وهو موقف ملؤه التقديس والاحترام – فيجب أن نوضح موقفهم من السنة النبوية المطهرة ، وهي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام[3] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج١٧ "الشرعيات " .تحقيق .أمين الخولي .القاهرة ١٩٦٣م ص١٠١

2- حسني زينة :العقل عند المعتزلة . تصور العقل عند القاضي عبد الجبار .دار الآفاق الجديدة .بيروت ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م ط٢ص٥٤ .وإذا كان مما استوجب نقد المتكلمين اعتماد بعضهم على أصول سوفسطائية جاحدة لكثير من الضروريات .مثل "ثبوت الأعراض . وتأثير الأشياء بعضها في بعض .ووجود الأسباب الضرورية للمسببات .والصور الجوهرية .والوسائط .ووجود الطبائع والقوى .ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها من باب الممكن .وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة .وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات ".فإن هذا النقد – حرفياً – لا ينطبق على الفكر الاعتزالي .بل هو على الفكر الأشعري منطبق .لأن الفكر الاعتزالي "قد بلغ من الدقة والسمو مبلغاً كبيراً " .انظر :د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص١٦ ،١٦٤

3- نريد أن نفرق تفرقة إجرائية بين الشرع والفقه :فالشرع هو ما يؤخذ مباشرة من الله تعالى .من خلال آيات القرآن الكريم .أو من الرسول صلى الله عليه وسلم .من خلال السنة النبوية المطهرة .أما الفقه فهو ما يضعه الفقهاء وما يصوغه الشراح ويفسره المفسرون .ومن هنا يمكن القول بأنه بينما الشرع – باعتباره منزلاً من عند الله تعالى سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة – مصون لايمكن أن يخطيء .فإن الفقه – باعتباره عملاً من أعمال البشر – غير مصون ولا محصن ضد الخطأ ولامقدس ولا معصوم .لأنه رأي بشر قال أو عمل به .تبعاً لفهمه هو .ونتيجة لازمة لظروف بيئية معينة لابسته وعايشته .لهذا نستطيع القول بأن الشريعة – في الجوهر – منهاج يسعى إلى الكمال .ولذا فلا تعارض بينها وبين العقل .والشريعة – بمعنى أدق – تجمع العوائد=

يقول القاضي عبد الجبار : التمسك بالسنة طريقتنا[1] .

ويقول نافياً عن نفسه – وعن المعتزلة – كراهة الحديث : معاذ الله أن نقول ذلك[2] .

والحقيقة التي يمكن أن ينتهي إليها الباحث المنصف في الفكر الاعتزالي ، هي أن المعتزلة لم يكرهوا الحديث ، بل كرهوا رواية الحديث دون تدبر .وفي ذلك يقول

=،ولهذا فقد صدق من قال إن الفقه ليس هو الشرع بالضرورة ،تأسيساً على أن كل ما تأتي به الشريعة يكون تابعاً للعوائد ،وهو – لهذا – يتغير حكمه إذا ما تغيرت عادة قديمة إلى عادة جديدة ،لأن الفقه – في مجمله – اجتهاد لاستنباط الأحكام يقوم على أساس العقل والرأي ،وهو – بهذا الوصف – غير ملزم إلا حين يفضي إلى مصالح ملموسة واقعاً في أرض الناس ،وهذا معناه – أيضاً – أن الفقه ليس الكتاب ولا السنة ،لأنهما – وحدهما – المصدران الإلهيان ،أما هو – الفقه – فعمل من أعمال هذا الفقيه أو ذاك ،ومن هنا فقد جاء "إن الشريعة الإسلامية – إذاً – ثابتة لا تتغير ،لأنها ترسم إطاراً واسعاً شاملاً يتسع لكل تطور ،أما الفقه الإسلامي فمتغير ،لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادىء العامة في القضايا والأوضاع المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة وتغير العلاقات وتجدد الحاجات " انظر :سيد قطب :كيف نستوحي الإسلام .سلسلة مختارات من الفكر الإسلامي المعاصر . مكتبة الجديد .القاهرة .ص٥٧ ،المستشار :محمد سعيد العشماوي : الربا والفائدة في الإسلام .دار سينا للنشر .القاهرة ١٩٨٧م ط١ ص٣٧ ،٣٨ . ونزيد – سعياً وراء ثقافة معرفية فقهية – أنه لما كانت الأصول الشرعية الدالة تنحصر – في المقام الأول – في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، فإن استنباط الأحكام منها استلزم توليد الإجماع والقياس ، وهذا استلزم – بدوره – اختلافاً أدّى _ أخيراً – إلى ظهور مذاهب فقهية عديدة أشهرها المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة والمعتمدة ... وهي : المذهب الحنفي ... نسبةً إلى أبي حنيفة النعمان " ٨٠ : ١٥٠هـ " وهذا المذهب يعد أول المذاهب الفقهية الأربعة وأكثرها أخذاً بمبدأ القياس . ثم المالكي ... نسبةً إلى مالك بن أنس " ٩٥ : ١٧٩ هـ " الذي يمكن اعتباره أول من فتح باباً فقهياً جديداً هو عمل أهل المدينة . ثم الشافعي ... نسبةً إلى محمد بن إدريس الشافعي " ١٥٠ : ٢٠٤ هـ" الذي يمكن القول بأنه يعد أول واضع لعلم أصول الفقه . ثم الحنبلي ... نسبة إلى أحمد بن حنبل " ١٦٤ : ٢٤١ هـ" الذي – ربما – تكون مشكلة خلق القرآن قد جعلت منه أسطورة في نظر جمهور عريض من المسلمين .علاوةً على مذاهب فقهية أخرى أقل اشتهاراً عن تلك الأربعة ... وهي : مذهب الشيعة ... الذي أقيم – في الأساس – على تناول بعض الصحابة رضي الله عنهم بالقدح ، وعلى القول بعصمة الأولياء الشيعة ورفع الخلاف عن أقوالهم . ومذهب الظاهرية ... صاحب التشدد المعروف في ضرورة الأخذ بحرفية النص الدال ، ورفض – بل وتبديع – الرأي .ومذهب كل من الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة والطبري .انظر للتفصيل وفي مواضع مختلفة : ابن خلدون : المقدمة ، أحمد أمين : ظهر الإسلام . ج٣ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان . ج١ ، ج٢ ، محمد ياسر شرف : الوحدة المطلقة عند ابن سبعين . بغداد ١٩٨١م

1- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال .ص١٥٦

2- القاضي عبد الجبار : المصدر السابق .ص١٩٤

القاضي عبد الجبار : إذا كان قد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كراهة قراءة القرآن بدون تدبر وتأمل ، فالحديث بذلك أولى [١] .

ومن هنا فإن تدقيق المعتزلة يكون منصباً – وبالأساس – على السند ليروا فيه ما يصح وما لا يصح ، لأن " من حدّث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع عنه ، إما على جملة أو تفصيل ، فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك "[٢] .

ذلك كله لأن المعتزلة تجعل العمل عندهم " على أدلة العقول التي لا تحتمل وعلى أدلة السنة القاطعة "[٣] .

وإلى ذلك – أيضاً – يشير أبو رشيد النيسابوري بقوله " إننا لا نجوّز شيئاً لا يُعقل ، وإنما نجوّز ما هو معقول "[٤] .

ولذلك فإننا نجد عند المعتزلة موقفاً جديراً بالاعتبار متعلقاً بـ" أحاديث الآحاد "[٥] يحرصون من خلاله على تمييز النص المنقول حتى لا يكون هناك في الحديث

---

[1]- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال . ص١٩٤
[2]- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع
[3]- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٩٥
[4]- أبو رشيد النيسابوري :ديوان الأصول .تحقيق .د.محمد عبد الهادي أبو ريدة ،القاهرة ١٩٦٩م ص٣٠٥
[5]- أحاديث الآحاد هي الأحاديث التي تكون غير متواترة ،أو التي تُروى عن واحد فقط وليس عن جماعة ،أو عن أكثر من واحد ،وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ،على ما أثبتت كتب السيرة والتاريخ ،دائماً في جماعة من أصحابه ،وعلى الدوام في جمع منهم ،بل إنه قد روي عنه صلى الله عليه وسلم ،أنه كان يقول : ذهبت أنا وأبو بكر وعمر ،عدت أنا وأبو بكر وعمر .أي أنه كان دائماً محاطاً بأصحابه ،كما كان في الغالب مصاحَباً بأبي بكر وعمر ، وكان – صلى الله عليه وسلم – على الدوام .. وخاصةً فيما يتعلق بشؤون العبادات والمعاملات يكرر على أصحابه الأحكام حتى يعوها ويفقهوها عنه .ومن ثم فخبرالآحاد غير خبر التواتر ،وهو – الآحاد – ما عدم شروط التواتر أو بعضها ،بأن كان إخباراً عن غير محسوس ،أو رواية ممن يجوز عليه الكذب عادةً ،لكونه واحداً في الحقيقة ، أو جماعة لا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً ،أو كانوا ممن يستحيل منهم الكذب عادةً ،لكن في بعض طبقاته دون بعض .وفي العلم به قولان :الأول :لا يحصل به العلم ..وهو قول الأكثرين ،والثاني :يحصل به العلم ..وهو قول جماعة من المحدثين وبعض أهل الظاهر .وهذا معناه أن مسألة العلم من خبر الآحاد انقسم فيها الناس قسمين :منهم من نفى حصول العلم بخبر الآحاد ،ومنهم من أثبته .والمثبتون :منهم من طرد ذلك في جميع أخبار الآحاد ،ولم يخصه بواحد معين ،كبعض أهل الظاهر ،ومنهم من خصه بأخبار بعض الآحاد كالشيخين ونحوهما ،أو ببعض أخبار الآحاد كأخبار الرؤية والقدر والجهة والشفاعة ونحوهم ،وأختار الآمدي أنه إنما يفيد العلم مع القرائن لا بدونها .انظر في تفصيل ذلك :نجم الدين سليمان الطوفي :شرح مختصر الروضة .تحقيق=

النبوي الشريف روايات ليست منه ، وذلك كله أدّى بهم إلى " إخضاع الخبر المروي للنقد إلى أن تثبت صحة إسناده إلى الرسول "[1] .

ويذهب المعتزلة إلى القول بأنه في أحاديث الآحاد " لا ينبغي قبول أي منها إذا خالف الكتاب والسنة المقطوع بها "[2] .

وقد دفعهم مذهبهم هذا إلى القول بأنه " لا يجوز لأحد أن يقول في خبر الآحاد : قال الرسول قطعاً ، وإنما يجوز أن يقول : رُوي عنه ذلك "[3] .

??????????

=.د.عبد الله عبد المحسن التركي .الرياض . ج٢ ص١٠٢ وما بعدها ،أبو الحسين البصري :المعتمد في أصول الفقه .جمع.الشيخ خليل الميس .دار الكتب العلمية .بيروت ١٩٨٣م ط١ ج٢ ص٩٢ وما بعدها ،المستشار محمد سعيد العشماوي .الربا والفائدة في الإسلام .ص٣٥

1- حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص١١٩

2- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٩٤

3- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٨٦

الفصل الثاني :

مدرستا البصرة وبغداد :

الإرهاصات والدواعي ومسائل الخلاف

أولاً : الإرهاصات والدواعي :

الخلاف بين المعتزلة بعضهم وبعض ، وإن عنف في مسألة وهدن في مسألة أخرى ، فهو قد كان خلافاً في قضايا هي بطبيعتها تحتمل الخلاف ، ومن ثم يصبح هذا الخلاف – فيما نرى – محسوباً للمعتزلة وليس محسوباً عليهم ، ذلك لأن المعتزلة هم الداعون إلى نبذ التقليد ،ولو كان للأكثري ،إذ التقليد "لاحقيقة وراءه"[1] .

وقد نعلم أن واصلاً بن عطاء هو الذي أسس مدرسة الاعتزال في مدينة البصرة العراقية ، واستمرت زعامة الاعتزال معقودة لمدرسة البصرة الاعتزالية ،إلى أن أسس بشر بن المعتمر مدرسة بغداد الاعتزالية في بغداد[2] ،وكلا المدرستين تذهب إلى القول بالأصول الاعتزالية الخمسة : التوحيد ،والعدل ،والوعد والوعيد ،والمنزلة بين المنزلتين ،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك لأنه "لايستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة ،فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي"[3] .

وكما صدّرنا هذا الفصل بالقول بأن اختلاف المعتزلة اختلاف فيما هو بطبيعته قابل للخلاف ، إلا أننا نجد أعداء المعتزلة وقد صوّروا ذلك الخلاف على غير صورته الفكرية[4] .

لكن الأمر يظهر على صورته الحقيقية إذا ما عرفنا أن المعتزلة مدرسة فكرية تنزع – دوماً – إلى جانب العقل ، والعقل – بطبيعته – موجد للخلاف ، إذ أنه أداة التفكير لا التقليد ، وإلى هذا الأمر يشير المقدسي بقوله " كما لاتجد اثنين على صورة واحدة وصبغة واحدة وهمة واحدة ، إلا في الشاذ النادر ، فكذلك في وجود اثنين على

1- مطهر بن طاهر المقدسي :البدء والتاريخ .مصر ١٩٠٧م ج٤ ص١ ،٢.
2- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٣ ،٤٩ ،٥٠.
3- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩ ،٣٤٦ ،الخياط :الانتصار .ص١٢٧ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٨
4- المقبلي :العلم الشامخ .ص٧١

رأي واحد وخاطر واحد "[1] ، ويقول : وإذا كان الدين الواحد يجمع عالماً من الخلق ، فإن الآراء تتوزعهم والهمم تتشعب بهم[2] .

وعندما نعرض لمن درسوا خلاف المعتزلة ، نجد هؤلاء الدارسين وقد تأولوا الخلاف الذي قد كان بين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد ، فنجد منهم من يجعله مجرد خلاف في الفرعيات لا يطعن في العقيدة الاعتزالية نفسها[3] ،بينما نجد مؤرخين آخرين قد ذهبوا إلى تصعيد الخلاف إلى درجة اللاعودة ، إذ يُعتبر عندهم خلافاً في الأساسيات لا في الفروع الثانوية[4] .

ونحن لا نقلل من أثر ذلك الخلاف – فضلاً عن نفيه – ويكفي للتدليل على ذلك، أن أبا رشيد النيسابوري – موضوع هذا المؤلَف – قد أفرد لذلك الخلاف كتاباً يحمل اسم " المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين "[5] .

وجوهر الخلاف بين البصريين والبغداديين يكاد أن يبدأ بمسألة التشيع للإمام علي بن أبي طالب ، كرّم الله وجهه ،وخلافته ، فلقد كان بشر بن المعتمر وأصحابه البغداديون يتشيعون لعلي كرم الله وجهه ، على حين كان البصريون يفضلون أبا بكر الصديق رضي الله عنه ، ويذهبون إلى القول بأفضلية أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ، بينما يقول البغداديون إن علياً أفضل من أبي بكر الصديق ، وإن أبا بكر أفضل من عمر بن الخطاب ، وإن عمر أفضل من عثمان[6] .

1- المقدسي :البدء والتاريخ .ج٤ ص١

2- المقدسي :المصدر السابق .نفس الموضع

3- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص٣٤٦ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٨ ،سيديو :تاريخ العرب العام .ترجمة .عادل زعيتر .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٤٨م ص٣٩٣ ،حنا الفاخوري :تاريخ الفلسفة العربية .ص١٥٢

4- أحمد بن يحيي المرتضي :طبقات المعتزلة .ص ح ،ابن تيمية :بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .بهامش منهاج السنة النبوية .دار الكتب العلمية .بيروت .ج١ ص٨٨

5- حقق آرتر بيرام الخلاف في الجواهر ،وقد طُبع في برلين سنة ١٩٠٢ م،هذا وقد حقق الدكتوران رضوان السيد ،ومعن زيادة كتاب أبي رشيد كله ،وهويتضمن المسائل التي وقع فيها الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد من جوهر وعرض وطبيعيات وانسانيات . وعن هذا الخلاف .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٠٣ ،١٠٤

6- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني :لسان الميزان .حيدر أباد ١٣٣٠هـ .ج٢ ص٣٣ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص٥٢ :٥٤ ، القاضي عبد الجبار :شرح الأصول=

ثانياً : بعض رجالات المعتزلة في البصرة :

واصل بن عطـــــاء :

هو أبو حُذيفة واصل بن عطاء المعتزلي ، المعروف بالغزّال .مولى بني ضبة ، وقيل مولى بني مخزوم ، وقيل إن واصلاً كان مولى لبني هاشم[1] .

ولم يكن واصل غزّالاً ، إنما كان كثير الجلوس في سوق الغزّالين إلى أبي عبد الله مولى قطن الهلالي[2] ، فكان يعرف المتعففات من النساء فيصرف صدقته إليهن . وكان ألثغ الراء ،وبلغ من شدة ذكائه أنه لم يكن ينطق حرف الراء في كلامه أبداً ، حيث أسقط هذا الحرف من كل عباراته حتى لا يُعرف أنه ألثغ ...وفي ذلك جاء قول الشاعر :

يجعل البر قمحـــــــــــــــاً وخالف الراء حتى احتال للشعر

ولم يقل مطراً والقول يعجلـــــه فعاد بالغيث إشفاقاً من المطـــر

ولد واصل عام ثمانين للهجرة في المدينة المنورة ، ونشأ بالبصرة وقت أن كان محمد بن الحنفية – أبو عبد الله – يدرّس القرآن والحديث والكثير من أمور العقائد والعبادات ،وتوفي واصل عام مائة وواحد وثلاثين للهجرة عن واحد وخمسين عاماً[3].

=الخمسة .ص٧٦٦ ،القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج٢٠ "الإمامة " .تحقيق .د.عبد الحليم محمود ،د.سليمان دنيا .القاهرة .ق١ ص١١٢ :١١٤ ،نشوان الحميري : الحور العين .ص٢٣٩ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٤١ ،ابن أبي الحديد :شرح نهج البلاغة .ج١ ص٧ ،د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .مؤسسة الثقافة الجامعية .الإسكندرية ١٩٧٨م ج١ ص٢٨٢

[1] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٣ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٤٢ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٢ ،١٦٣ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل . ج١ ص٤٦ ،ياقوت الحموي :معجم الأدباء ،دار المأمون .القاهرة .ج١٩ ص٢٤٣ ،المقريزي :الخطط المقريزية .ج٤ ص١٦٤ .هذا ويرجح الدكتور علي سامي النشار كون واصل مولى لبني هاشم ،معللاً ذلك بأن واصلاً كانت بينه وبين أحد أفراد البيت الهاشمي صلات .انظر :د.علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .ج١ ص٣٨١

[2] ياقوت الحموي :معجم الأدباء .ج١٩ ص٢٣٤ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٢٣٠

[3] القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٤٢ ،د.علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٢٨٢، د.زكي نجيب محمود :المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .دار الشروق .القاهرة ١٩٨٧م ط٢ ص٨٠، القاضي عبد الجبّار :المنية والأمل=

وكما تتلمذ واصل على يد محمد بن الحنفية ، فقد تتلمذ – كذلك – على يد الحسن البصري ، وهذا ماجاء في قول طاش " ثم إن واصلاً جالس الحسن البصري بعد الإمام إبي هاشم المذكور ، يأخذ منه الفقه ، ثم ترك مجلس الحسن البصري "[1] ، كما يمكن القول بأن واصلاً قد أخذ بعضاً من مسائله من غيلان الدمشقي تلميذ معبد الجهني[2] .

مما سبق يتبين لنا أن واصلاً " نتاج للإمامين : أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخيه الحسن بن محمد بن الحنفية ، وأحدهما معتزلي بحت ،والآخر مرجيء بحت ، ثم ثالثهما الحسن البصري ، أخذ عنه الفقه ،ثم في مدرسته عرف مذهب القدر "[3] .

=.ص٣٢ :٣٨ ،١٥١ :١٥٤ ،واصل بن عطاء :خطبة واصل التي جانب فيها الراء .ضمن نوادر المخطوطات .تحقيق .عبد السلام هارون .المجموعة الأولى .القاهرة ١٩٧٢م ط٢ ص١١٧ : ١٣٦ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص٢١١ ،أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٧، ١٨، ٢١ ،الشهرستاني : الملل والنحل .ج١ ص٤٦ :٤٩ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٧٧ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٤١ ، الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٠ ،الخوارزمي :مفاتيح العلوم .مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٨١م ص١٨ ،شارل بلات :الجاحظ .ص١٧٥

[1] طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٤ ،البلخي :فضل الاعتزال .ص٦٥ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص٢٠٦ ،ياقوت الحموي :معجم الأدباء .ج١٩ ص٢٤٦ ،المقريزي :الخطط .ج٤ ص١٦٤ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٦،زهدي جار الله :المعتزلة .ص٢ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .تحقيق .د.إحسان عباس .دار الثقافة .بيروت .ج٢ ص٨٩

[2] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٧ هامشا ١ ،٣ ،ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٤ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٤ ،جمال الدين بن نباتة المصري :سرح العيون .ص٢٠١

[3] د.علي سامي النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣٨٢ ،ويمكن القول بأن رأس الاعتزال البصري قد كان الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠هـ ،وتتلمذ عليه كل من واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١هـ ،وعمرو بن عبيد المتوفى سنة ١٤٣هـ ،وعن واصل أخذ الاعتزال كل من عثمان الطويل ،وحفص بن سالم ،والحسين بن ذكوان ،وقد أخذ عن حفص بن سالم كل من العلاف ،المتوفى سنة ٢٣٥هـ ،وأبو بكر الأصم ،ومعمر بن عباد ، المتوفى سنة ٢٢٠ هـ ،وقد أخذ عن الأصم كل من النظام ،المتوفى سنة ٢٣١هـ ،والشحام ،المتوفى سنة ٢٣٣هـ ،والفوطي ،المتوفى سنة٢٢٦هـ ،وبشر بن المعتمر ،المتوفى سنة٢٢٦هـ (على قول الشهرستاني في الملل) أو ٢١٠هـ (على قول القاضي عبد الجبار في المنية والأمل)،وهو مؤسس فرع معتزلة بغداد ،وقد أخذ عن الشحام الأسواريُّ ،المتوفى سنة ٢٠٠هـ ،وقيل ٢٤٠هـ ،وأخذ عن الفوطي عباد بن سليمان ،المتوفى سنة ٢٥٠هـ ،وأخذ عن الأسواري أبو علي الجبائي ،المتوفى سنة=

وقد عاصر واصل بن عطاء كلاً من أبي حنيفة النعمان ،المتوفى سنة ١٥٠هـ ، وأبي يوسف ، المتوفى سنة ١٨٢هـ صاحب كتاب " الخراج " ، ومالك بن أنس ، المتوفى سنة ١٧٩هـ ، ومسلم بن خالد أستاذ الشافعي[١] .

ولقد كان واصل بن عطاء تقياً متديناً ، وكان واحداً من أجلاء المؤمنين ، ولما زوّجه عمرو بن عبيد أختَــه ، قال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفةً. حتى أن زوجة واصل – أختَ عمرو – سُئلت أيهما أفضل :عمرو بن عبيد أم واصل ؟ قالت مادحة لواصل : بينهما ما بين السماء والأرض ، فقيل لها : كيف كان علمه ؟ فقالت :كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يُصلي ،ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس يكتبها ،ثم عاد في صلاته[٢] .

وإلى قريب من هذا يشير البلخي بقوله " سُئل أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية: كيف كان علم أبيك محمد بن الحنفية ؟ فقال : إذا أردتم أن تعرفوا ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل "[٣] .

ويقول أبو القاسم البلخي عن واصل : رُوي عن رجل جليل من أصحاب الحسن أنه قال : ما كنا نعد علياً أيام واصل ملكاً[٤] .

وفي مديح واصل بن عطاء لقدرته وتمكنه من لغته ، قال بشّار بن برد[٥] شعراً جاء فيه :

=٢٩٥هـ ،وعنه أخذ ابنه أبو هاشم ،المتوفى سنة ٣٢١هـ ،فهو أبوه وأستاذه ،وعن أبي هاشم أخذ أبوالحسن الأشعري ،الذي أصبح بعد ذلك زعيماً للأشعريين .

[١] طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٧ ،ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٠ ص٢٥٢

[٢] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٤ ،الذهبي :ميزان الاعتدال .ج٣ ص١٨٢ ،١٩٨ وما بعدها ،ابن قتيبة : المعارف .ص٤٨٢

[٣] أبو القاسم البلخي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .ص٦٤

[٤] البلخي :المصدر السابق .ص٦٦ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص٢٠٨

[٥] هو الشاعر بشار بن برد ،المعروف بـ "المرعث " لأنه حين كان صغيراً كان يضع في أذنيه قرطين .والقرط عند العرب تسمى الرعثة . وبشار يعد أشعر الشعراء على الإطلاق ، ولد سنة ٩٥هـ ومات سنة ١٦٧هـ ضرباً بالسياط ، وأصله من طخارستان ونشأ في البصرة وجاء إلى بغداد ، وينسب إلى إمرأة عقيلية أعتقته من الرق ، وكان بشار كثير المدح لواصل ، إلا أن واصلاً طالب بقتله !!! .انظر : الجاحظ :البيان والتبيين .القاهرة ١٣٣٢هـ ج١ ص١٤ ،أبو الفرج الأصفهاني :الأغاني .دار الكتب العربية .القاهرة ١٩٢٩م=

أبا حذيفة قد أتيت معجـــــــزة — من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخافقين معـــــاً — لمسكت مخرس عن كل تحبير[1]

وقال أيضاً :

تكلف القول والأقوام قد حفلـــوا — وحبّروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلي بداهتـــــه — قبل التصفح والإغراق في الطلب[2]

ولقد كان واصل بن عطاء ذا أيادي بيضاء في نشر لواء الإسلام ، إذ أنه " أرسل رجاله في الآفاق يدعون إلى دين الله ؛ فأوفد إلى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه خلق كثير ، وهناك بلد تدعى البيضاء يقال إن فيها مائة ألف يسمون الواصلية ، وكذلك أوفد إلى اليمن القاسم بن الصعدي وغيره كثير إلى كثير من البلدان: كالجزيرة والكوفة وخراسان[3] ، فأوفد إلى الجزيرة أيوب بن الأوتر ، وإلى الكوفة الحسين بن ذكوان ، وإلى خراسان حفص بن سالم وأمره بلقاء جهم ومناظرته "[4] .

يقول الدكتور النشار : وفي سنة ١٣١هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المعتزلة أنه لم يمس المال في حياته ، فهو قد تورع عن المال تورعاً كاملاً ، ولم يكن – مع قوة عارضته – يدل بنفسه ، بل كان

=ج٢ ص٣٢٤ ،ياقوت الحموي :معجم الأدباء .ج١٩ ص٢٤٤ ، وفي قضية طلب واصل قتل بشار ، نذكر أن ذلك قد حدث لما قال بشار بالرجعة وتصويب رأي إبليس في تقديم النار على الطين وزعمه – بشار – أن جميع المسلمين قد كفروا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . هنا قال واصل : أما لهذا الأعمي الملحد المشنف المكني بأبي معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله . وتعليقاً على كلام واصل هذا جاء القول " إنه – واصل – لما لم يستطع أن يقول بشار وابن برد والمرعث، جعل المشنف بدلاً من المرعث ، والملحد بدلاً من الكافر . وقال لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية ، ولم يذكر المنصورية ولا المغيرية لمكان الراء . وقال لبعثت إليه من يبعج بطنه . ولم يقل لأرسلت إليه . وقال على مضجعه ، ولم يقل على فراشه " انظر : عبد السلام هارون . نوادر المخطوطات . مج١ ص١٢٥

1- الجاحظ :البيان والتبيين .ج١ ص١٤

2- أبو الفرج الأصفهاني :الأغاني .ج٣ ص٢٢٤.

3- البلخي :فضل الاعتزال..٦٦، ٦٧، الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣

4- نشوان الحميري:الحور العين .ص٢٠٦ :٢٠٩، الأشعري:مقالات الإسلاميين.ج١ ص٢٣

أقرب الناس إلى الصمت ، وكان يلازم مجلس الحسن البصري ويظنون به الخرس من طول صمته ، فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام .. فيهدر هديراً[1] .

???????

عمرو بن عبيد :

هو عمرو بن عبيد بن ثاب[2] ، وعنه يقول الدكتور النشار : أول مفكر معتزلي احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة المعتزلية البصرية ، وهو عمرو بن عبيد بن باب ، ولد عام ٨٠هـ وتوفي عام ١٤٤هـ ، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر انتسابها إلى واصل بن عطاء ، فهو – في الحقيقة – قرين لواصل أكثر منه تلميذ له[3] .

وأكثر المراجع تذهب إلى أنه عمرو بن عبيد بن باب[4] ، وهو من طبقة المعتزلة الرابعة .. "عمرو بن عبيد بن باب ، وباب من سبي بابل ومن ثغور بلخ ، وهومولى لآل عرادة من يربوع بن مالك ، وكنيته عمرو أبو عثمان "[5] .وكان أبوه عاملاً للشرطة في خدمة الحجاج الثقفي[6] ، لكن عمراً كان تقياً ورعاً يعرف لله تعالى قدره وللدين حرمته وقدسيته ، على غير ما كان عليه أبوه عبيد ، ولهذا قال صاحب "الوفيات " : كان الناس إذا رأوا عمراً مع أبيه قالوا : هذا خير الناس ابن شر الناس ! فيقول أبوه : صدقتم ، هذا إبراهيم وأنا آزر .وسُئل الحسن عنه فقال :لقد سألت عن

1- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣٩٩

2- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٨ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص١١١ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٢٥١

3- د.النشار .نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣٩٩

4- د.النشار :المرجع السابق .نفس الموضع ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٤٠ ،ابن خلكان : وفيات الأعيان .ج٣ ص٤٦٠ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٢ ،البلخي :فضل الاعتزال .ص٦٨، ٦٩ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٤ ،١٦٥ ،الخطيب البغدادي:تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٦٦ ،ابن قتيبة :المعارف . ص٤٨٢

5- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٨ ،ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٢ ،نشوان الحميري :الحور العين . ص١١٢ ،البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٦٦ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .ج٢ ص٤٦٠ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣٩٩ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٢٥١

6- هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود الثقفي ،يُكنى أبا محمد ،كان أخفش دقيق الصوت ، ضرب الكعبة بالمنجنيق عام ٧٢هـ ، وهوقاتل عبد الله بن الزبير حين خرج على عبد الملك بن مروان الأموي ،وذلك في سنة ٧٣هـ .انظر : كارل بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية .ص١٣٤

رجل كأن الأنبياء ربته وكأن الملائكة أدبته ، إذا قام بأمر قعد به ، وإذا قعد بأمر قام به ، وإذا أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإذا نهى عن شيء كان أترك الناس له ،ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن ولا باطناً أشبه بظاهر .. منه[1] .

ويقول أبو القاسم البلخي : هو من جملة أصحاب الحسن البصري ، وكان الحسن إذا ذكره قال هو خير فتيان البصرة .وله فضائل كثيرة ليس يجمعها إلا كتاب مفرد . حج أربعين سنة ماشياً وبعيره يُقاد معه يركبه الفقير والضعيف والمنقطع به ، وكان يحي الليل كله في ركعة واحدة ، فعل ذلك غير مرة في المسجد الحرام[2] .

وكان المنصور الخليفة العباسي – ثاني الخلفاء العباسيين – يبالغ في تعظيم ابن عبيد ، حتى قيل له : إن عمراً خارج عليك .فقال : هو يرى أن يخرج علي إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر مثله ، وذلك لا يكون[3] .

ولما مات عمرو – سنة ١٤٤هـ – وقف هذا الخليفة العباسي يُصلي عليه ويقول: ما بقي على الأرض أحد يُستحى منه .. ثم أنشد :

صلى عليك الله من متوســـــــد	قبراً مررت به على مـــــران[4]
قبراً تضمّن مؤمناً متحنفـــــــاً	حفظ الإله ودان بالقــــــرآن
فلو أن هذا الدهر أبقى واحـــــداً	أبقى لنا عمراً أبا عثمــــــان[5]

ولم يوافق عمرو واصلاً في آرائه أول الأمر ، حتى إنه " لما أقبل بعض محبي واصل – وكان لا يتكلم – يقولون : هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين

1- نشوان الحميري :الحور العين .ص١١١ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .ج٢ ص٤٦٠

2- البلخي فضل الاعتزال .ص٦٨ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٥ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص١١١

3- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤١ ،ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٠ ص١٣٤

4- مران :بفتح الميم وتشديد الراء .موضع بين مكة والبصرة .انظر :ياقوت الحموي : معجم البلدان . ج٥ ص٩٥ ، البلخي :فضل الاعتزال .ص٦٨

5- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤١ ،ابن قتيبة :المعارف .ص٤٨٣ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .ج٢ ص٤٦٣ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص١١٢ ،البلخي : فضل الاعتزال .ص٦٨ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي. ج١ ص٤٠٣

والرد عليهم منه .قال عمرو : أنى هذا ؟وله عنق لا يأتي معها بخير – وكان واصل طويل العنق – ثم قال عمرو بعد ذلك : أشهد أن الفراسة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله "[1] .

وكان الحسن البصري في هذا الخلاف يقف إلى جانب واصل لا عمرو ، فكأن الحسن البصري حين مات " مات وهو عن واصل راضٍ ، لكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد "[2] ، لأن عمراً كان مغرقاً في التأويلات العقلية والتجريدات الذهنية ،مما أداه إلى رفض الكثير من الأحاديث ، ما لم توافق ما اجتهد به عقله[3] .

???????

أبو الهذيل العلاف :

هو محمد بن الهذيل العبدي ، كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا المخالفين ، كان يلقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت في العلافين ، وهذا كما يقال أبو سلمة الحذّاء وأبو سعيد المقبري[4] .

وعن ذلك يقول الدكتور النشار : هو أول فلاسفة المعتزلة بلا مُدافع ، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية .اسمه الكامل هو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي ، كان مولى لعبد القيس، ولُقب بالعلاف – فيما يقول ابن المرتضي – لأن داره بالبصرة كانت في العلافين ، وهذا خطأ ، فقد لُقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها ، وذلك دليل على أصلهم غير العربي ، هذا وقد ولد العلاف سنة ١٣١ هـ ، على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم البلخي ، وتوفي سنة ٢٣٥ هـ[5] .

1- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٤
2- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٠٣
3- الخطيب البغدادي :تاريخ بغداد .ج١٢ ص١٧٠ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٠٣
4- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٣ ،٤٤ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٢ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .ج٤ ص١٦٥
5- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٣ ،٤٤٤

وعن أبي الهذيل العلاف يقول البلخي : إنه كان من أهل البصرة وكان مولى لعبد القيس[١] .

وهناك اختلاف بين مؤرخي الفرق حول تاريخ مولد أبي الهذيل العلاف : فمن قائل إنه ولد سنة ١٣٥هـ ، ومن قائل إنه ولد سنة ١٣٤هـ ، ومن قائل إنه ولد سنة ١٣١هـ ، وذلك بالبصرة حيث نشأ وتتلمذ على يد عثمان الطويل[٢] ، فيقول القاضي عبد الجبار : ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة وكان مولى لعبد القيس[٣] .ويقول الشهرستاني : أبو الهذيل العلاف (١٣٥هـ :٢٢٦هـ) هو حمدان بن أبي الهذيل العلاف ، شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والناظر عليها .أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل[٤] ، وهو مولى عبد القيس وشيخ المعتزلة البصريين[٥] .

ويرى القاضي عبد الجبار أن العلاف " نسيج وحده وعالم دهره "[٦] ، ويرى الملطي أن العلاف " غير مُدرَك في الجدال ولا مثيل له "[٧] .

١- البلخي :فضل الاعتزال .ص٦٩ .البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٢

٢- يورد الدكتور سعيد مراد صورالخلاف في هذه المسألة بشيء من التفصيل .انظر :د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٢٧٢، ٢٧٣

٣- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٦، ٤٧

٤- عثمان الطويل هو أحد رجال مدرسة الحسن البصري ،ثم امتنع عنها ،وهوأستاذ أبي الهذيل العلاف ، وكان قد أخذ الاعتزال عن واصل بن عطاء ،وقد أرسله واصل إلى أرمينية لنشر الإسلام هناك فوافقه خلق كثير .

٥- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٩ .القاضي عبد الجبار :المنية والأمل . ص٤٣ .ابن النديم : الفهرست .تحقيق .رضا تجدد .طهران ١٩٧١م ص٥٦

٦- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٣، ٤٤

٧- الملطي :التنبيه والرد .ص٤٣ :٤٥ .وتنسب بعض الدراسات إلى العلاف التذبذب ،خاصة في كلامه عن العلم الإلهي .إذ "أن قوله الله تعالى عالم بعلم ،بعد إثباتاً لصفة العلم كصفة ،وهذا يمكن أن يستخلص منه أن علم الله ليس كلياً ومطلقاً ومجرداً فقط ،بل يتناول الجزئيات ،مما يترتب عليه اتصال بمسألة الاختيار والجبر ،من حيث إن القول بشمول العلم الإلهي للجزئيات يقترب من القول بجبرية أفعال الإنسان ،بمعنى أنها تصبح كغيرها من الحادثات والأشياء ،مخلوقة أزلياً بعلم الله ،لأن تساوي الذات والصفة في مضمون "الوحدة " معناه تساويهما في القدم والأزلية ،فكل شيء وكل فعل - إذاً - معلوم لله منذ الأزل ،أي مقدور حدوثه منذ الأزل ، وحين يحدث إنما يحدث بهذه الحتمية الجبرية ،ولا يبقى لإرادة الإنسان في أفعاله مجال للاختيار والحرية .أما القول بكون علم الله كلياً ومطلقاً ومجرداً ،فيؤدي إلى القول بأن الجزئيات خارجة عن نطاق العلم الإلهي بخصوصها ،وإن كانت داخلة في نطاق العلم الكلي المطلق دون تعيين ،وهذا يمكن أن يقترب – بمضمونه – من مذهب القدرية الذي يضع في حسابه حرية الاختيار في فعل الإنسان .هذه الاستنتاجات – إذا صحّت – يمكن أن تقدم لنا شكلاً من أشكال الجبرية=

كان أبو الهذيل العلاف على دراية تامة باللغة العربية ، وكان متذوقاً لها تذوق المدرك المتمكن ، تذوق رسالة لا تذوق وظيفة ، كما أنه كان عارفاً بأحكام القرآن الكريم وحقائقه الكبرى ، كثير الذود عن الدين ضد المذاهب الغنوصية واليونانية ، والتي كانت تعمل – بطريقة أو بأخرى – على تقويض الإسلام ، مما دفعه إلى الاطلاع على تراث هذه المذاهب اطلاعاً ممتازاً ، ليتمكن من الرد عليهم ، ولذلك كانت " مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممتدة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام ، وقد أسلم على يديه زيادة على ثلاثمائة ألف رجل .ومن محاسنه أنه أتاه رجل فقال : أشكل علي أشياء من القرآن ، فقصدت هذا البلد ، فلم أجد ممن سألته شفاء لما أرومه ، فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل :إن بغيتك عند هذا الرجل. فاتق الله وأفدني .فقال العلاف :فماذا أشكل عليك ؟ قال :آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، وآيات توهمني أنها ملحونة .قال :فماذا أحب إليك : أن أجيبك بالجملة ،أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة .فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أواسط العرب وغير مطعون عليه في لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب ، فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم .قال : فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم .قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : لا .قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله[1] .

ومن مناظراته للثنوية ، مناظرته لصالح بن عبد القدوس الزنديق الثنوي[2] ، حيث قال له أبو الهذيل : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال : استخير الله وأقول بالاثنين. فقال أبو الهذيل قاطعاً إياه : فأيهما استخرت .. لا أم لك [1] ؟

=عند العلاف ،وهو يتناقض مع رأيه القدري المعروف ،أي قوله بحرية الاختيار "انظر : حسين مروة :النزعات المادية .ج١ ص٦٦١ ،٦٦٢

[1]- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٤ ،٤٥ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٧ ،٤٤٨

[2]- هو صالح بن عبد القدوس الأزدي الجذامي ،كان شاعراً ومتكلماً وواعظاً .انظر : خير الدين الزركلي : الأعلام .دار العلم للملايين .بيروت ١٩٨٠م ج٣ ص١٩٣ ،د.النشار : نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٨ ،بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية .ص١٨٤

وكان أبو الهذيل العلاف – إلى جانب ورعه وتقواه – أديباً زاهداً متفلسفاً ، ينفق ما يأتيه من الخليفة – ستون ألف درهم للسنة – على أصحابه وفقراء المسلمين[٢] .

???????

إبراهيم بن سيار النظام :

هو ابن أخت أبي الهذيل ، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة – طبقة العلاف نفسه – وقد أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل .ويعد النظام واحداً من كبار المعتزلة ، تاريخ مولده غير متفق عليه ، وتوفي في سنة ٢٣١ هـ[٣] .وهو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري – أبو إسحق – من أئمة المعتزلة شديد العلم بالفلسفة ، وله فرقة تُسمى النظامية ، وتتلمذ على يديه الكـعبي ، وكان – النظام – مولى من الموالي[٤] .

ويروي القاضي أن أبا عبيدة قال : ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثل النظام ، فالأولون كانوا يرون أنه في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، والنظام هو رجل هذا الألف[٥] .

وعن النظام يقول الدكتور النشار : النظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفي دقيق ، شغلت شخصيته القرن الثالث والرابع ، وقد اعتبره ابن حزم وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة ، واعتبره طاش

---

[1]- القاضي عبد الجبار : المنية والأمل .ص٤٦ ، د.النشار : نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٨

[2]- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٦ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٩

[3]- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٧ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٣٩٤ :٣٩٧

[4]- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٧ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٤٢ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٤٩ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٤٣ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٣ ، نشوان الحميري :الحور العين .ص١٥٢، ٢٠٩،د.أبو ريدة :النظام .ص١

[5]- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٧، ٤٨ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٨٤

كبرى زادة شيخاً من كبار المعتزلة وأئمتهم ، مقدماً في العلوم شديد الغوص على المعاني[١] .

وقد لُقب بـــ "النظام " لأنه كان – فيما يخبرنا بعض المؤرخين – ينظم الشعر الموزون والكلام المنثور ، لكن الشهرستاني يرى أن المعتزلة "يموهون على الأغمار بدينه ، ويوهمون أنه كان نظّاماً للكلام المنثور والشعر الموزون ، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، ولأجل ذلك قيل له : النظّام[٢] .

كان النظام واسع الاطلاع ، إذ أنه كان وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في عصر المعتصم : الخليفة العباسي[٣] ، فعلاوة على اتصاله – النظام – بأبي الهذيل العلاف – خاله – فقد اتصل بالخليل بن أحمد[٤] النحوي الشاعر ، إضافةً إلى اتصاله بالتيارات الفكرية والفلسفية والعقائدية التي كانت في زمانه .هذا .. وقد تتلمذ على يديه الكثيرون من رجال المعتزلة منهم : أبو عمرو الجاحظ وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي[٥] .

كان النظام من أشد المدافعين عن الإسلام في منظومته العقائدية والتشريعية ، ولذلك لما حانت ساعته قال : اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة دينك ، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد ، اللهم إن كنت تعلم مني ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت .فمات في ساعته[٦] .

---

[١] د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٨٤

[٢] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٣ هامش ٢ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٣ ،البغدادي : الفرق بين الفرق .ص١١٣ ،د.أبو ريدة :النظام .ص٧ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٣٩٣

[٣] ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٠ ص١٦١ ،بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية .ص٢٨٠ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٨٥

[٤] هو الخليل بن أحمد ،صاحب كتاب "العين "وهوأستاذ سيبوية .انظر :ابن كثير البداية والنهاية .ج١٠ ص١٦١ ،ابن قتيبة :المعارف .ص١٠٨ ،٥٤١ ،نشوان الحميري الحور العين .ص٥١ ،د.زكي نجيب محمود :المعقول واللامعقول .ص٨٦

[٥] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٠٧ ،دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .القاهرة ١٩٣٨م ص١٦ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١١٤ ،د.عبد الرحمن بدوي :مذاهب الإسلاميين ،بيروت ١٩٧١م ج١ ص٢٠٢

[٦] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٩ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٤١١

لقد أثرى النظام الجو الفكري في عصره ، نظراً لأنه – النظام – كان واسع الاطلاع على الثقافات التي عاصرته – وما قبلها – بعد أن حفظ القرآن الكريم والإنجيل والمزامير ، إضافة إلى حفظه للأشعار والروايات وطرق الاختلاف .لكن أخطر ما قدمه النظام هو قوله بـــ " الطفرة " حيث يرى أن الخلق "حصل مرة واحدة ولم يتعدد ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً،ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض .فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها "[1] ، وهذا القول من النظام دفع البعض إلى القول بأنه – النظام – قد استقى فكرته تلك من الفلاسفة الذين قرأ لهم مؤلفاتهم في الكم والكيف والوضع والأين والمتى ... وكلها – كما نعلم – مقولات أرسطية ، مما يجعل هناك مجالا مقبولاً للقول بأن " نظرية " النظام في الكون مستقاة – بشكل أو بآخر – من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، خاصة أنكساجوراس ، الذي كان يتبنى القول بخلق الموجودات دفعة واحدة[2] .

????????

٥– الجبائيان : أبو علي وأبو هاشم :

نعرف أن أبا رشيد النيسابوري – موضوع هذه الدراسة – كان تلميذاً لقاضي القضاة عبد الجبار ، هو وزميله ابن متوية ، وقد كان القاضي عبد الجبار تلميذاً لأبي هاشم – الجبائي الصغير – الذي كان قد أخذ العلم على يد أبيه وأستاذه أبي علي – الجبائي الكبير – والجبائي الكبير هذا كان تلميذاً للشحام[3] ، وهو تلميذ أبي الهذيل العلاف .

---

[1]- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٦

[2]- حسين مروة :النزعات المادية .ج١ ص٦٦٥ :٦٦٨

[3]- هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحق الشحام ،من أصحاب أبي الهذيل ،وإليه تُنسب فرقة الشحامية ،وقد انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البصرة في زمانه ،وكتب كتباً كثيرة في الرد على مخالفيه ،كما كتب تفسيراً للقرآن الكريم .كان الشحام ماهراً جدلاً ،مات سنة ٢٦٧هـ .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٠ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٦ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٤ هامش١ ، الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٥١

وتكمن أهمية الشحام أنه قد عاصر فترة انحسار المد الاعتزالي على يد المتوكل[1]، الذي وقف ضد الفكر الاعتزالي بوجه عام وشد من أزر المحدثين[2] .

كما تكمن أهمية الجبائي في أنه يمثل نقطتين من أهم النقاط في تاريخ الفكر الاعتزالي عامة :

الأولى : أنه حاول رأب الصدع الذي أصاب الفكر الاعتزالي على يد أهل السنة والرافضة من الشيعة ، والسلطة السياسية الحاكمة ممثلة في المتوكل وابنه الأكبر المنتصر[3] .

الثانية : أنه يمثل – مع مدرسة القاضي عبد الجبار – الخطوط الأخيرة المكتوبة باليد الاعتزالية ، ذلك لأنه بعد هذا العهد سوف ينسحب الاعتزال لينطوي تحت ثياب التشيع الزيدي[4] .

أما الجبائي الكبير ، فهو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، إمام في علم الكلام منذ صغره ، فقد تعلم هذا العلم على أبي يوسف الشحام ، الذي رأس معتزلة البصرة ، وكان أستاذاً لأبي الحسن الأشعري .ولد سنة خمس وثلاثون ومائتان ، وتوفي سنة ثلاث وثلاثمائة للهجرة[5] .

1- ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٠ ص٣١٠ :٣١٤

2- المقدسي :البدء والتاريخ .ج٦ ص١٢١ ،كارل بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية ص٣١٢ :٣١٤ ،زهدي جار الله :المعتزلة .ص١٨٠ ،٣١٤

3- قتل المنتصر أباه المتوكل لتقديم الأب للابن الأصغر محمد المعتز ..عليه ،وذلك بتحريض من تركي اسمه وصيف ،وتم ذلك ليلاً في قصر الجعفري بسامراء في أخريات سنة ٢٤٧هـ ... وانشد احدهم قائلاً:

خليفة مات لم يأسف له أحد ... وقام آخر لم يفرح به احد

فمر ذاك ومر الشؤم يتبعه ... وقام هذا فقام النحس والنكد

انظر :بروكلمان :تاريخ الشعوب الإسلامية .ص٣١٢ ،٣١٤ ،المطهر المقدسي :البدء والتاريخ .مكتبة الثقافة الدينية .القاهرة .ج٦ ص١٢٢،١٢٣ ،ابن كثير :البداية والنهاية . مكتبة المعارف .بيروت ١٩٨٧م .ج١٠ ص٣١٠ :٣٤٩

4- د.أحمد محمود صبحي :الزيدية .ص٢٠٥ ،٢٣١ :٢٣٧

5- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٧ ،ابن عبد البر القرطبي :القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم .القاهرة ١٣٢٥هـ ص٩٧ ،ابن خلكان :وفيات الأعيان .ج٤ ص٢٦٧ ،ابن كثير :البداية والنهاية. ج١١ ص١١٢ ،١١٣

وإن كان الجبائي الكبير قد ولد في مدينة "جبّي" فقد عاش وتعلم في البصرة ، التي كانت – ما تزال – تتسع لجدل المتكلمين وحواراتهم ، على الرغم من النكبة التي حلت بالمعتزلة على يد أواخر خلفاء بني العباس .

كان أبو علي من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً ، وأكثرهم موعظةً واعتباراً ، كان إذا ذكر الموت تنحدر دموعه من عينيه ويأخذ في العظة .

وكان الجبائي الكبير محباً لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فإذا روى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعلي بن أبي طالب " أنا حرب لمن حاربكم ،سلم لمن سالمكم " يقول :العجب من هؤلاء النوابت يروون هذا الحديث ثم يتولون معاوية ويقولون به[١] .

كان الجبائي الكبير ذا عقلية نقدية فذة ، لا تأخذ الأمور على عواهنها ، فكان يقول : ليس بيني وبين أبي الهذيل العلاف من خلاف إلا في أربعين مسألة !!! مع علمنا أن الجبائي ما كان يجل أحداً – بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، والصحابة رضي الله عنهم – إجلاله لأبي الهذيل العلاف[٢] .

وعنه يقول ابن كثير : أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة ، اسمه محمد بن عبد الوهّاب أبو علي الجبائي ، شيخ طائفة المعتزلة في زمانه ، وعنه استقبل أبو الحسن الأشعري ثم رجع عنه .وللجبائي تفسير حافل مطوّل ، وله اختيارات غريبة في التفسير ، وقد رد عليه الأشعري وقال : كأن القرآن نزل في لغة أهل جباء[٣] .

وقد ألف الجبائي الكبير في علم الكلام وفي علوم القرآن الكريم وفي الحديث وفي الفلسفة وفي علم النجوم[٤] .!!

١- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٧٠ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٢٥ ،الشهرستاني : الملل والنحل .ج١ ص٧٨ ،٧٩ ،طاش كبرى زادة :مفتاح السعادة .ج٢ ص١٦٤ ،١٦٥

٢- القاضي عبد الجبار:المنية والأمل.ص٧١،د.سعيد مراد:مدرسة البصرة.ص٤٣٠

٣- ابن كثير :البداية والنهاية .ج١١ ص١٢٥

٤- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٨١ :٩٥ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٤٢٥ :٤٤٠

وأما الجبائي الصغير :فهو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي،مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وإليه تُنسب فرقة البهشمية التي كان هو رئيسها[١] .

وعنه يقول ابن كثير : ابن عبد الوهاب بن خالد بن حمران بن أبان ، مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وهو أبو هاشم بن أبي علي الجبائي المتكلم المعتزلي ابن المعتزلي !، إليه تنسب الطائفة البهشمية من المعتزلة ، وله تصنيفات في الاعتزال ،كما لأبيه من قبله .مولده سنة سبع وأربعين ومائتين ، وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .قال ابن خلكان : كان له ابن يقال له أبو علي ، دخل يوماً على الصاحب بن عباد فأكرمه واحترمه وسأله عن شيء من المسائل ، فقال : لا أعرف نصف العلم .فقال : صدقت ، وسبقك أبوك إلى الجهل بالنصف الآخر[٢] .!!

هذا مايقوله ابن كثير نقلاً عن ابن خلكان ، أما القاضي عبد الجبار فيقول : أبو هاشم بن سلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رحمه الله ، قدمناه وإن تأخر في السن عن غيره ممن نذكر في هذه الطبقة – التاسعة – لتقدمه في العلم ، ولم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام ، وكان من حرصه يسأل أبا علي حتى يتأذى منه[٣] .

وقد كتب أبو هاشم العديد من الكتب في شتى المجالات : فكتب في أصول المذهب الاعتزالي ، وكتب ردوداً على مسائل وردت إليه فأجاب عنها ،وكتب نقوضاً على كتب المخالفين ، وكتب تفسيراً للقرآن الكريم ، وكتب في المعجزات[٤] .

???????

ثالثاً :بعض رجال المعتزلة في بغداد :

١- ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٢ ،١١٤ ،١١٣ ،القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٧٧ ،القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف .ص٤٣٦ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٨ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٥٢ ، الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص١٨٤

٢- ابن كثير :البداية والنهاية .ج١١ ص١٧٦ ،علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٠٦ :٣٠٨ ،د.سعيد مراد : مدرسة البصرة .ص٤٤١ ،٤٤٢

٣- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٤٢ :٤٤٦

٤- علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٢٢ :٣٢٥ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٣٥١ :٣٥٣

بشر بن المعتمر :

من الممكن تصور مدرسة المعتزلة في بغداد على النحو الآتي :

أخذ عن بشر بن المعتمر [1] ،المتوفى سنة ٢١٠ هـ (كما جاء في المنية والأمل) أو ٢٢٦ هـ (كما جاء في الملل والنحل) كل من أبي موسى المردار ،المتوفى سنة ٢٢٦ هـ ، واحمد بن أبي دؤاد ،المتوفى سنة ٢٤٠ هـ ،وثمامة بن الأشرس ،المتوفى سنة ٢١٣ هـ .وعن أبي دؤاد أخذ الجعفران:جعفر بن حرب ،المتوفى سنة ٢٣٦ هـ، وجعفر بن مبشر ، المتوفى سنة ٢٣٤ هـ .وعن ابن حرب أخذ الاعتزال الإسكافي ، المتوفى سنة ٢٤٠ هـ ،وعيسى بن الهيثم الصوفي .وعن ابن المبشر أخذ الاعتزال الخياط ، المتوفى سنة ٢٩٠ هـ ، وهو- بدوره - تتلمذ على يديه أبو القاسم البلخي ، المتوفى سنة ٣١٩ هـ [2] .

والباحث في غنى عن القول بأن الاعتزال ظل بصرياً - بحكم بعض العوامل السياسية لا الفكرية - لأنه لما توافقت العوامل السياسية مع التوجهات الاعتزالية ، خرج الاعتزال إلى بغداد ، عاصمة خلافة بني العباس وحاضرة العالم الإسلامي وقتها ، خاصة في عهد المأمون الذي أفرد لهم بلاطه وأفسح لهم في مجالسه .

وبشر هذا هو مؤسس مدرسة المعتزلة في بغداد : هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي ، كان زاهداً عابداً ، من الطبقة السادسة الاعتزالية - طبقة العلاف والنظام - وهو- على أغلب الظن - كوفي انتقل إلى بغداد فأسس فيها مدرسته الاعتزالية البغدادية التي اتسمت بطابع العملية أكثر من الاتصاف بطابع النظرية الذي اتصفت به مدرسة الاعتزال في البصرة .ويمكن إرجاع ذلك إلى تأثر معتزلة بغداد بحركة الترجمة التي كانت على أشدها في عاصمة الخلافة العباسية ، خاصة حين نعلم أن

1- بشر هذا أخذ الاعتزال على يد معمر بن عباد السلمي .

2- القاضي عبد الجبار .المنية والأمل .ص١٠٨ .ابن كثير :البداية والنهاية .ج١٠ ص٣١٩

حركة الترجمة بلغت أوج ازدهارها في زمن الرشيد الخليفة العباسي ، وهوذلك الخليفة الذي عاصره بشر بن المعتمر [1] .

وقد رأس بشر فرقة البشرية المعتزلية ، وهوصاحب القول بالتولد ونفي الأصلح ومسائل أخرى لم يقل بها أحد من المعتزلة قبله ،وله قصيدة قيل إنها من أربعين ألف بيت ؛، يرد فيها على مخالفي مذهبه كلهم ،فيقول في أحد أبياتها مدافعاً عن نفسه ضد تهمة أنه رافضي :

لسنا من الرافضة الغــــلاة   ولا من المرجئة الجفـــــاة
لا مفرطين ، بل نرى الصديقـــا   مقدماً ، والمرتضى الفاروقــــا [2]

???????

أبو موسى المردار :

هو عيسى بن صبيح ، أستاذه بشر بن المعتمر ، بلغ من الزهد مرتبة رفيعة ، حتى لُقب بـــ " راهب المعتزلة " وذلك لشدة زهده وتقشفه .توفي المردار حوالي سنة ٢٢٦هـــ .أخذ عنه العلم الجعفران وأبو زفر ومحمد بن سويد.وكان المردار مصاحباً للإسكافي وابن الهيثم ،وكان – المردار – أميل إلى العقل أداة للمعرفة ، إذ العقل عنده موجب لمعرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته ، وتلك المعرفة سابقة لورود الشرائع ، ومن ثم نعلم أنه إن قصر – أي الإنسان العاقل المكلف – ولم يعرف ولم يشكر ، عاقبه الله تعالى عقوبة دائمة .ومن هنا أثبت المردار التخليد واجباً عقلياً [3] .

---

1. القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٩ ، ٥٠
2. القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص٤٣ ،٤٩ ، ٥٠ ، ١٦٦ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٤ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٢ ، الملطي :التنبيه والرد .ص٣٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٥٦ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٥ ، الخوارزمي:مفاتيح العلوم .ص١٩
3. القاضي عبد الجبار .المنية والأمل .ص١٧٠ ، ١٧١ ،الشهرستاني :الملل والنحل ج١ ص٦٩ ، ٧٠ ، الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٤٧ ،الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٤٢ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٦٤

ولما مات وقف على قبره أبو الهذيل العلاف وقال وهو يبكي : هكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو .

???????

الجعفران :

هما :جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر .أما جعفر بن حرب فقد توفي سنة ٢٣٤هـ ،وأما جعفر بن مبشر الهمذاني فقد توفي سنة ٢٣٦هـ ، وكلاهما من تلاميذ أبي موسى المردار ، خاصة ابن حرب الذي اعتنق كثيراً من آراء المردار وزاد عليها ، وقد كان الجعفران عالمين ، حتى قيل في ذلك : أعلم من الجعفرين .وكانا زاهدين ، حتى قيل في ذلك :أزهد من الجعفرين[1] .وقد ألف ابن حرب كتاباً في أصول المذهب رفضه البغدادي ،ونقضه بكتاب أسماه "الحرب على ابن حرب "!! والجعفران من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ،وهما معاصران للخليفة الواثق ،وله – الواثق – مواقف مع ابن حرب تدل على مدى تقدير الواثق لعلمه ومكانته[2] .

???????

الإسكافي :

هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي . كتب الكثير في علم الكلام ، وكان زاهداً عالماً فاضلاً يسعى على معايشه بالخياطة حتى منعه أبواه من الاختلاف لطلب العلم حرصاً منهما على الكسب ، فأخذه ابن حرب وأجرى على أبويه راتباً شهرياً قدره عشرون درهماً .وقد مات الإسكافي سنة ٢٤٠هـ[3] .

???????

[1] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٩ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٤٧ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٦٧

[2] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٠ :٦٦ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٨، ٤٣٩

[3] القاضي عبد الجبار:المنية والأمل .ص٦٦ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٧ ،الإسفرايني : التبصير في الدين .ص٤٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص٦٩

رابعاً :الخلاف بين المدرستين :

لا شك أن المعتزلة فرقة من الفرق الكلامية الإسلامية التي تعبّر – في عقلانية قوية – عن روح الإسلام وجوهره ،وأنهم – المعتزلة – يُعتبرون أكثر الفرق الكلامية زوداً عن الإسلام ،وعملاً على دحض آراء وشبه المخالفين ،ونشاطاً من أجل توسيع المدارك العقلية لأصحاب الملة والعقيدة .

ونرى أن الخلاف الذي قد كان بين المعتزلة بعضهم البعض ،هذا الخلاف لم يكن خلافاً مُخرجاً عن الملة ،وقد أوضحنا أن هذا الخلاف – فيما نرى – لم يكن خلافاً جوهرياً ،ودليلنا على ذلك أن المعتزلة متفقون على الأصول الخمسة المعروفة في أوساط المعتزلة[1] .وما دام الأمر كذلك فإن الخلاف في الفروع لايُخرج صاحبه من الملة ولا من الفرقة[2] .

والدارس للمعتزلة ينتهي إلى أنهم كانوا السباقين إلى الزود عن العقيدة الإسلامية ضد أي نحلة يرون فيها مخالفة لما رأوه مما اجتمعت عليه الأمة ، فكُتب المقالات تذكر أن أول كتابين وضعا في هذا الأمر كانا لأول علمين من أعلام المعتزلة : واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد .وإلى هذا جاء قول أبي الحسن الأشعري " وقد حفظ لنا التاريخ اسم كتابين ألفا في أوائل القرن الثاني الهجري في الرد على بعض من ظهر في هذه المدة بنحلة تخالف ما عليه جماعة المسلمين ، فأما أحد الكتابين فكتاب " الرد على القدرية " صنفه شيخ المعتزلة وزاهدهم عمرو بن عبيد .وأما الكتاب الآخر فكتاب " أصناف المرجئة " الذي ألفه أول المعتزلة وأعجوبتهم واصل بن عطاء مولى بني ضبة ، ويقال مولى بني مخزوم .المعروف بالغزال "[3] .

---

[1] الخياط :الانتصار .ص١٢٧ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩ ،الملطي :التنبيه والرد . ص٣٨

[2] القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص٣٤٦ ،صالح المقبلي :العلم الشامخ .ص٧١ ،سيديو :تاريخ العرب العام .ص٣٩٢ ،د.حنا الفاخوري :تاريخ الفلسفة العربية .ص١٥٢ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٨ ،ابن المرتضي : طبقات المعتزلة .ص ح

[3] أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٧

وقد ساعد المعتزلة أن يكونوا المدافعين الأول عن الإسلام في زمانهم ،أن فرقتهم أو مدرستهم قد ضمت أبرع الأقوام فصاحةً وقوةَ حجة ، واتصالهم ببعض الخلفاء المستنيرين ، الذين جعلوا للمعتزلة " رأياً إعلامياً "! يخاطب الجمهور فيوضح الدين ويزيل كثيراً من اللبس ، وأخيراً – وهو ما يهمنا في هذا الجزء من هذه الدراسة – أن المعتزلة قد كانوا أكثر ما يكونون تعاوناً وتآلفاً واتحاداً ، مما يؤيد ما نريد الذهاب إليه من أن خلاف المعتزلة بعضهم مع بعض كان خلافاً في الفروع .

وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري : تعاون هؤلاء الناس – المعتزلة – على ما هم بسبيله ، وصلة بعضهم ببعض ، الصلة الوثيقة العروة ، وعطف بعضهم على بعض ، حتى ضرب الأدباء المثل بتآلفهم ، فقد كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول : إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعي ، والمعتزلي بالمعتزلي[1] .

ومن ثم فإن المعتزلة " قد تناولت مسائل الله والإنسان والعالم ، بالنظر العقلي الخالص ، وكانت – كفرقة كلامية إسلامية ،وهي تبحث في هذه المباحث – لا تخرج عن الدفاع عن الإسلام ضد الفرق الأخرى ، ولم تخرج عن كونها فرقة إسلامية مخلصة "[2] .

وإذا كان البغدادي يذهب إلى القول بأن البغداديين يكفّرون البصريين[3] ، فإن كتب المعتزلة أنفسهم تدلل لنا على أن المعتزلة قد ورث اللاحق منهم السابق وأن اختلافهم لم يمنع من علاقة الأخذ والعطاء والتراحم بينهم ،بل إن هناك اشتراكاً في الآراء بين المدرستين المختلفتين في كثير من المسائل[4] .

---

1. أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣٢ ،د.عصام الدين محمد علي :فلسفة وفرق المعتزلة. ملحق بكتاب المنية والأمل .للقاضي عبد الجبار .ص١٠٣ ،١٠٤
2. د.عصام الدين محمد :فلسفة وفرق المعتزلة .ص١٠٤
3. البغدادي:أصول الدين .استانبول ١٩٢٨م ص٣٤٣ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٥٦ ،ومواضع مختلفة .
4. مثل تأويل صفة الله تعالى السمع والبصر ،على معنى العلم بالموجودات المسموعة والمرئية ! انظر : الشهرستاني :نهاية الإقدام في علم الكلام .بغداد .ص٣٤١ ،البغدادي :أصول الدين .ص٤٤ ،٩٠ ،نشوان الحميري :الحور العين .ص١٨٦

وقد سبق وأشرنا إلى أننا لا نلغي هذا الخلاف ، ولا نقلل من أهميته – بل وخطورته – ولكن ما نريد أن ننبه إليه ، هو أن هذا الخلاف لم يتعد – في الغالب الأعم – الفروع إلى الأصول ، أو إلى العقائد التي توجب الخروج من حظيرة الدين – الكفر – وإلى القول بفساد الأصول الاعتزالية برمتها[1] .

وعلاوة على كتاب أبي رشيد "المسائل في الخلاف " فإن هناك شواهد ودلائل نعلم منها وجود هذا الخلاف بين المعتزلة ، ولا نقول بين البصريين والبغداديين فقط ، بل بين أصحاب التيار الواحد ، فدارسو علم الكلام يعلمون أن خلافاً قد كان بين النظام – إبراهيم بن سيار – وشيخه العلاف[2] ، كما أن النظام قد خالفه الجاحظ – تلميذه – في كثير من المسائل[3] ، والجبائيان قد كان بينهما خلاف لا يُنكر ، وهما – بين المعتزلة – شيخان كبيران ، وصار الخلاف بينهما ذائعاً بين أوساط المعتزلة ، رغم أن الاثنين – الأب والابن – كانا ضمن مدرسة اعتزالية واحدة[4] ، لكن هذا الاختلاف " لم يكن في الأصول ، إنما هو – كالعادة – في الفروع ، وإن كان هذا الخلاف قد يبلغ أحياناً درجة كبيرة من الشدة "[5] .

لكن ما يمكن أن ننتهي إليه هو أن المدرستين : البصرة وبغداد ، قد ساهمتا في الدفاع عن أصول الاعتزال ، إلا أن ظروفاً سياسية قد عملت عملها فتباعدت المسافة فيما بين المعتزلة .

1- الخياط :الانتصار .ص١٢٧ ،سيديو :تاريخ العرب العام .ص٣٩٣ ،د.سامي نصر لطف :نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين .القاهرة ١٩٧٨م ط١ ج١ ص٢٨١

2- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٤ ،ابن عبد ربه :العقد الفريد .تحقيق :أحمد أمين .لجنة التأليف والترجمة والنشر .القاهرة ١٩٥٦م ط٢ ج٢ ص٤١٢ ،ابن نباتة :سرح العيون .ص٢٢٧ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٩

3- الجاحظ :رسائل الجاحظ .القاهرة ١٩٧٩م ج٢ ص٢٢٨ ،ج٤ ص٥٢

4- كما أن أبا علي قد كان يُخالف العلاف – مع تقديره غير المحدود له – في أربعين مسألة .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٧١ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص٢٩٤ ،أبو رشيد :ديوان الأصول .ص١١٩

5- علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٣٦ :٣٥٤ ،وسوف يكون القسم الثاني من هذه الدراسة – بفصوله الثلاثة – مشتملاً على صور من هذا الخلاف القائم بين المدرستين بصورة أكثر تفصيلاً وإسهاباً .

ولقد كانت الخلافات في مشكلة الإمامة وقضية التفضيل ، هي السبب الأول وراء ظهور مدرسة بشر بن المعتمر في بغداد بشكل أكثر استقلالاً[١] .

ولقد كان الاعتزال في البصرة يميل إلى النواحي النظرية أكثر من بحثه في النواحي العملية التطبيقية ،على حين كان الاعتزال في بغداد متسماً بالحركة السياسية والاجتماعية الفاعلة ، وذلك نتيجة لعدة عوامل لعل من أهمها اقتراب رجال المعتزلة من السلطة السياسية الحاكمة ، حتى تم " احتواء المأمون سياسياً ،بإقراره مبدأ أفضلية البيت العلوي بالخلافة ، وبدأت نشاطات البغداديين الدؤوبة في مشاركة السلطة مسؤولية الحكم ، وتخطيط سياستها المذهبية والداخلية "[٢] وحتى قال الناصر الأطروش[٣] – وهو أحد الخارجين على سلطة الخليفة العباسي – منادياً بـ " العمل بالكتاب والسنة ، وبما صح عن أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب في أصول الدين وفروعه ، والنهي أشد النهي عن القول بالجبر والتشبيه ، ومتابعة الموحدين القائلين بالعدل والتوحيد "[٤] .

كما يمكن إضافة خاصية أخرى لمدرسة بغداد الاعتزالية ، وهي تعمقها الشديد ، أكثر من مدرسة البصرة ، في المسائل الفلسفية ،واعتمادها على الطرائق الفلسفية في الجدل والحوار ، وقولها بمسائل فلسفية على قدر كبير من الدقة .ولقد كان السبب في ذلك حركة الترجمة التي شهدتها بغداد على أيدي العلماء بتأييد من الخلفاء العباسيين، مما دفعهم – معتزلة بغداد – إلى البحث في مسائل لم يبحثها البصريون بنفس الطريقة التي بحثها بها البغداديون ، أو لم يبحثوها أصلاً : كقول البغداديين إن في مقدور الله تعالى لطفاً لو فعله بالكافر لآمن طواعية .فأنكر ذلك البصريون ، إذ أنه

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٧٦٦ ،القاضي عبد الجبار :المغني في أبواب التوحيد والعدل .ج٢٠ "الإمامة" ص١١٢ :١١٤

2- د.عبد الستار الراوي :العقل والحرية .دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .المؤسسة العربية للدراسات والنشر .بيروت ١٩٨٠م ط١ ص٣٠ :٣٣

3- هو أحد رجال البيت العلوي ،سمي بالأطروش لأن أحد عمال الخليفة العباسي ضربه بالسوط فوقع على أذنيه فأصابه الطرش .انظر :د.أحمد محمود صبحي :الزيدية .ص١٩٠

4- د.أحمد محمود صبحي :المرجع السابق .ص٨٨

سوف يؤدي إلى القول بكون الله – حاشاه – ظالماً أو عاجزاً .ومثل بحث معتزلة بغداد في مسألة خلق القرآن والجوهر والعرض وحدود الأشياء[1] .وكذلك قول بشر بن المعتمر بالتوليد بصورة لم يقل بها البصريون من قبل[2] .

وتبقى سمة " النظرية " واضحةً على مدرسة البصرة الاعتزالية ، ودليلنا في ذلك أن أبا رشيد النيسابوري قد كان الاتجاه النظري عنده غالباً على الاتجاه العملي ،حيث نجد اهتماماً كبيراً من جانبه بالبحث في المسائل النظرية وفي دقيق الكلام ، أكثر من الاهتمام بالمسائل العملية ، حتى نجد المشايعين للمعتزلة قد حاولوا – فيما بعد – استبدال مبحث للسياسة بمبحث البصريين في المنزلة بين المنزلتين[3]، كما نجد أبا رشيد وقد أفاض في الحديث عن أصلي التوحيد والعدل أكثر من حديثه عن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

???????

[1] القاضي عبد الجبار:شرح الأصول الخمسة .ص٥٢٧ :٥٦٣ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٧ "خلق القرآن " تحقيق .إبراهيم الأبياري .مواضع مختلفة .

[2] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٤

[3] د.أحمد محمود صبحي :الزيدية .ص٩٠-٢٢٣

القسم الثاني:

الآراء الكلامية والفلسفية لأبي رشيد النيسابوري

ثانياً :القسم الثاني :الآراء الكلامية والفلسفية لأبي رشيد النيسابوري

الفصل الأول :المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثاني :المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثالث : المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الأول :المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الأول :المشكلة الإلهية عند أبي رشيد النيسابوري :

أولاً :قضية تنزيه الله تعالى والربط بينها وبين البحث في الذات والصفات

ثانياً :مفهوم العقل عند أبي رشيد النيسابوري

ثالثاً :الدلالات المعرفية الأربع

رابعاً :نفي التقليد بمستوياته

خامساً :اعتماد المكلف على النظر والاستدلال لمعرفة الله تعالى

سادساً :الكلام في الطريق الذي يكون النظر فيه مؤدياً إلى معرفة الله تعالى

سابعاً :الكلام في المقدمات الأساسية المؤدية إلى القول بحدوث الأجسام ،وإلى ضرورة وجود المحدث لها

ثامناً :إثبات المحدث الصانع القديم تعالى

تاسعاً :مبحث الصفات :

أولاً :صفات الإثبات

ثانياً :صفات النفي

أولاً :صفات الإثبات :

١- القدرة ٢- العلم ٣- الحياة ٤- السمع والبصر والإدراك

٥- الوجود ٦- القدم

ثانياً :صفات النفي :

١- الحاجة ٢- الجسمية ٣- العَرَض ٤- الرؤية ٥- الشريك والثاني .

<u>أولاً :قضية تنزيه الله تعالى ،والربط بينها وبين البحث في الذات والصفات :</u>

لا يخالف أحد من المعتزلة في القول بالأصول الخمسة ، وهذه الأصول الخمسة هي :التوحيد ، والعدل ،والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] .

وقد بلغ من تقدير رجال المعتزلة لهذه الأصول الخمسة أن قال فيها الخياط :لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ، ويقولون بالتشبيه ،وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد ، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ، ويخالفوننا في الوعد والأسماء والأحكام .وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي[2] .

وقد اجتمع رجال المعتزلة حول هذه الأصول الخمسة ، رغم أنه قد كانت فيما بينهم اختلافات في الفروع .ويذهب الملطي إلى القول بأن رجال المعتزلة كانوا يتمسكون بهذه الأصول ، فيوالون ويعادون على أساسها ، متبرئين ممن خالفهم فيها " ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم "[3] .

ويوضح القاضي عبد الجبار سبب توقف رجال المعتزلة على هذه الأصول الخمسة ... فيقول : لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول :ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد ،

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦ ، ١١، ٣١، ١٢٣، ١٢٤، ،أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣١١ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٢ ،٣٣، ،أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف .ص١٠، المسعودي :مروج الذهب .ج٣ ص٢٣٤، ٢٣٥

2- الخياط :الانتصار .ص١٢٧ ،وقد اعتبر المعتزلة "التوحيد والعدل مقابل طبيعة الله تعالى وحرية الإنسان ، واعتبروا الوعد والوعيد مقابل طبيعة الإنسان ومصيره ،واعتبروا المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متعلقين برؤية الواقع السياسي والأخلاقي " انظر :د.عبد الستار الراوي :فلسفة العقل .ص١٣

3- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص٤٣٦ ،الملطي :التنبيه والرد .ص٣٧

وخلاف الخوارج دخل تحت، المنزلة بين المنزلتين ،وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] ؟

وأبو رشيد النيسابوري في بحثه في " المشكلة الإلهية " والتي يتناول فيها : الله تعالى وذاته وصفاته وأفعاله ، لا يخالف ما يعم سائر رجال مدرسة الاعتزال من الذهاب إلى التنزيه المطلق لله تعالى ، وإثبات ذات الله تعالى ذاتاً قديمة ، ونفي الصفات الزائدة على ذات الله تعالى[2] .وهذا عند المعتزلة هو التوحيد .

وحقيقة الأمر ، فإن القول بالتوحيد وإعلان أن الله تعالى إله واحد لاشريك له ، هو أمر لم تقل به المعتزلة أو تنفرد به وحدها ، لأن التوحيد هو أول " المعلوم من الدين بالضرورة "حيث إنه أهم أصل من أصول الإسلام ، فالتوحيد المطلق شعار الإسلام الأول ... وإلى ذلك تشير الآيات الكريمة :

" أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ؟ قل : لا أشهد ، قل : إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون "[3] .

" وقال الله : لا تتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد ، فإياي فارهبون "[4] .

" أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل : الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار "[5] .

" وإلهكم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم "[6] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٢٤ ،الخياط :الانتصار .ص٣٤ ،٣٥

2- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٥ ،١٠٧ ،أبو رشيد :ديوان الأصول .ص٦٠ ،الأشعري :الإبانة عن أصول الديانة .تحقيق د.فوقية حسين محمود .دار الكتاب ١٩٨٧م ط٢ ص١٠٦ وما بعدها ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٢٥ ،٢٢٦ ،الشهرستاني :الملل والنحل . ج١ ص٤٢ :٤٥ ،الإسفراييني :التبصير في الدين . ص٣٧ ،والإمام مالك يذهب إلى القول بأن البحث في هذه المسائل العقائدية "بدعة " و "نقص من الإيمان" ، حتى أنه قال :كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل .!!! انظر : محمد أبو زهرة :مالك .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٧٧م ط٢ ص١٠ ،٣٧

3- سورة الأنعام :آية رقم ١٩

4- سورة النحل :آية رقم ٥١

5- سورة الرعد :آية رقم ١٦

6- سورة البقرة :آية رقم ١٦٣

" قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد "[١] .

بل إن التوحيد عقيدة إلهية ،أرسل الله تعالى بها رسله أجمعين ، ومن ثم فلا خلاف بين ما جاء به موسى وحياً من عند الله تعالى ، وما قاله عيسى ،وما قاله محمد – عليهم جميعاً الصلاة والسلام – وإلى تلك القضية تشير الآية القرآنية الكريمة " شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه "[٢] .

لكن تبقى للإسلام ميزته الكبرى ، في أنه " لا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام القائلة بوجود إله واحد " و " للإسلام أن يباهي بأنه أول دين أدخل التوحيد إلى العالم "[٣] .

وإلى ذلك جاء القول " ونحن إذا نظرنا إلى عقائد الإسلام الجوهرية ، نستطيع أن نقول إن أكثر هذه العقائد جوهريةً هي عقيدة التوحيد ، فبسبب من التأكيد والإلحاح اللذين كانا من نصيب عقيدة التوحيد في القرآن الكريم ، وبسبب من رد الفعل الحاسم الذي كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ضد عبادة الأصنام التي كانت رمزاً لتفرق هويات الإنسان العربي في شبه الجزيرة ، وبسبب من الدواعي الملحة لدى هذا الإنسان للتوحيد السياسي والاجتماعي حتى يتمكن من صد الأخطار الخارجية الآتية من الحبشة وبيزنطة وفارس ، وبسبب من سقوط العقائد التوحيدية – الموسوية والعيسوية – القديمة في هوة التجسيم والتجسيد والحلول والتشبيه ، قاربت – أحياناً – حد الوثنية ... بسبب من كل هذه الأشياء تحولت عقيدة التوحيد الإسلامية إلى المحور الأول والأساسي الذي ترتبط به وتدور من حوله وتنطبع بطابعه مختلف عقائد الإسلام "[٤] .

---

1. سورة الصمد :الآيات رقم ١ :٤
2. سورة الشورى :آية رقم ١٣
3. جوستاف لوبون : حضارة العرب . ترجمة . عادل زعيتر . مطبعة الحلبي . القاهرة . ص١٢٥
4. د.محمد عمارة :المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد .دار المعارف .القاهرة .ط٣ ص٣٤

ذلك كله ، مع تسليمنا – وإيماننا – بأن كل الأديان السماوية تدعو إلى التوحيد ، لكن الإسلام كان أوضح هذه الأديان دعوةً إلى التوحيد الخالص .

وقد اتضح لنا مما سبق أن التوحيد أصل أولي من أصول الإسلام[1] ، ولذلك ربط المعتزلة توجهاتهم العقائدية به ، حتى صاروا "أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام "[2] وأنهم قد حددوا الكثير من المفهومات ، وأقاموا الكثير من المقدمات والأدلة حتى "يتضح معنى التوحيد ، وتتجلي حقيقته في مقابل كثير من التصورات والمذاهب الباطلة "[3] .

والتوحيد في أصل اللغة عبارة " عما به يصير الشيء واحداً ،كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن إلا وهو واحد "[4] .

وأما التوحيد في اصطلاح المتكلمين فهو " العلم بأن الله تعالى واحد لا يُشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً ، على الحد الذي يستحقه ، والإقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً "[5] .

والتوحيد عند المعتزلة من " اللزوميات " لكل مكلف[6] ، حيث إن المكلف عندهم يلزمه " أن يعرف القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ،

---

[1]- في الحديث الشريف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :"بني الإسلام على خمس :شهادة أن لا إله إلا الله ،وأن محمداً رسول الله ،وإيقام الصلاة ،وإيتاء الزكاة ،وصوم رمضان ،وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً . انظر :ابن حجر :فتح الباري شرح صحيح البخاري ،المطبعة الأميرية . القاهرة ١٣٠١هـ . مج ١ ص٤٢

[2]- الخياط :الانتصار ،ص٣٧

[3]- أبو رشيد :ديوان الأصول ،ص٤ ،جولد زيهر :العقيدة والشريعة في الإسلام ،ص١٠٢ ،ابن حزم :الفصل في الملل والنحل ،مكتبة السلام العالمية ،القاهرة ،ط١ ج٢ ص٨٩

[4]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ،ص١٢٨ ،أبو رشيد :المسائل في الخلاف ،ص٣٢٣

[5]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ،ص١٢٨ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . تحقيق د.محمد عمارة ،دار الهلال ،القاهرة ١٩٧١م ط١ ص١٦٩

[6]- يذهب أبو حامد الغزالي إلى إنكار ذلك ما لم يبعث الله تعالى رسولاً بالشرع ، على العكس مما يذهب إليه المعتزلة، الذين يذهبون إلى اعتبار العقل موجباً ولو لم يرد شرع ،وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي :"ندعي أنه لو لم يرد شرع ،لما كان يجب على=

ويعلم ما يجب له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت ، ثم يعلم أن من هذا حاله لابد أن يكون واحداً لا ثاني له يُشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه "[1] .

والكلام في إثبات الله تعالى ووجوده ،وفي إثبات صفاته – وهو كلام في التوحيد، عند النيسابوري كما عند غيره من المعتزلة – مقدم على الكلام في بقية الأصول .

ثانياً : مفهوم العقل عند أبي رشيد النيسابوري :

لقد جرت عادة علماء الكلام من المعتزلة أن يمهّدوا بمسألة النظر العقلي ووجوبه ، ثم بالكلام في تعيين الطريق التي يكون النظر فيها مؤدياً إلى معرفة الله تعالى .

ويؤسس المعتزلة بناءهم الفكري والعقائدي على تقديم العقل والتعويل عليه ، تأسيساً على نظرتهم الراقية إلى العقل ،واعتباره الأصل الأول في المعرفة والبرهان، وهو الحجة التي يتحاجون بها والمعيار الذي يرضونه[2] ، ولهذا جاء القول " يعتبر واصلُ بن عطاء العقلَ أحد المصادر التي يُعرف بها الحق إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع "[3] و " إنا لا نجوّز شيئاً لا يُعقل ، وإنما نجوّز ما هو معقول "[4] و " التكليف

---

*العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته،خلافاً للمعتزلة،حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب.انظر:أبو حامد الغزالي:الاقتصاد في الاعتقاد.مطبعة الحلبي.القاهرة١٩٦٦م ص٩٢

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٢٨،١٢٩ ،القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف .ص٣١ : ٣٥ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري "تحقيق د.محمد مصطفى حلمي ،د.أبو الوفا التفتازاني . ص٢٤١ ،أبو رشيد :الديوان .ص٤٥٧ ،أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣٥ ،٢٣٦ ،الشهرستاني: الملل والنحل .ج١ ص٥٤ ،٥٥

2- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٦٨ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج١١ "التكليف " تحقيق د.عبد الحليم النجار .القاهرة ١٩٦٥م ص٣٧٧ ، ج١٢ "النظر والمعارف "تحقيق د.إبراهيم بيومي مدكور . ص١٦١ ،١٦٣ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩

3- د.أبو ريدة :النظّام .ص٦٧ هامش ١

4- أبو رشيد :الديوان .ص٣٠٥

يتوجب على العاقل "[1] و " أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل "[2] و "إننا نعرف بالعقل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات "[3] .

ويؤكد هذا المعنى الموجب للاعتبار بالعقل وتقديمه على ماسواه أبو الحسين الخياط ، وهو في معرض دفاعه عن " شيخ المسلمين وفقيههم : جعفر بن مبشر "[4] بقوله " إن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها أن الله ليس بظالم لها ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم "[5] .

وإذا كنا سنعرض – وبالتفصيل – لصفات الله تعالى بعد التدليل على وجوده سبحانه ، وذلك من خلال البحث في المقدمات الأساسية التي ينبني عليها الدليل على حدوث الأجسام ، وعلى ضرورة وجود محدث لها – وهو الله عز وجل – وهذه المقدمات لا بد وأن تلي الكلام في بحث المعتزلة في الطريق الذي يكون النظر فيه مؤدياً إلى معرفته تعالى ، مما سيوجه الدراسة إلى الكلام في النظر العقلي ووجوبه طريقاً لمعرفة الله تعالى ، وذلك ضد القائلين بأن معرفة الله تعالى " ضرورية " أو "اضطرارية " .أقول :إننا إذا كنا سنعرض لهذا كله بالتفصيل ،فلابد لنا قبل الكلام في ذلك ، من الكلام عن الدلالات الأربع عند المعتزلة ، لنعرف الموقف المعتزلي من : العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع .مع التعرض لبعض الاتجاهات التي أرادت تشويه الموقف المعتزلي من الكتاب والسنة ، بنسبة آراء إليهم لم يقولوا بها ، أو بتحريف آرائهم التي قالوا بها .

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٠٥

2- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٧٦

3- الرازي :محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة .ص١٠٤

4- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٨ ،٤٣٩ .القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٠

5- الخياط :الانتصار .ص١٠٤

فمن هؤلاء – على سبيل المثال لا الحصر – دي بور ، الذي يزعم أن المعتزلة قد أعلت من شأن العقل حتى جعلته عمدتها أكثر من القرآن ونصوصه ، وقد أوضح الشيخ المقبلي أن ذلك كله من دعوى أبي الحسن الأشعري[1] .

كما يقول ابن حزم الظاهري الأندلسي : إن المعتزلة أرادوا ألا يقروا إلا بما يتماثل في عقولهم ، وما قصر عنه فهمهم ردوه وزعموا أن الله لم ينزله ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقله ، فحسبوا أن الدين وضع ، وأن القضايا العليا وُضعت على مقدار الأفهام البشرية[2] .

لكن الحقيقة غير ذلك تماماً ، إذ أنه من الواضح أن آراء المعتزلة قد صارت – ولفترة طويلة – تؤخذ من خصومهم الأشاعرة .

وإلى ذلك نجد الصاحب بن عباد ، وهو يقرر تقديس المعتزلة للمصدرين الإسلاميين : الكتاب والسنة ... يقول : الأصول الخمسة : التوحيد ،والعدل ،والصدق في الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تلزمنا التدبر والتمييز لنعرف الصحيح من السقيم .قال تعالى : أفلا يتدبرون القرآن . وقال : فاعتبروا يا أولي الأبصار[3] .

كما يقول ابن أبي الحديد مؤكداً التلازم التام بين الشرع المنزل وبين دواعي الأخذ بالعقل طريقاً عند المعتزلة : أدلة التوحيد والعدل مركوزة في العقول ، فأرسل الله سبحانه الأنبياء ، أو بعضهم ، ليؤكد ذلك المركوز في العقول[4] .

ونخلص من ذلك كله إلى أن موقف المعتزلة الآخذ بالعقل أولاً ، كان حلاً معقولاً ومطلوباً لمشكلة المتشابه في الآيات القرآنية الكريمة ، تلك الآيات التي حاول كثير

---

[1] الشيخ صالح المقبلي :العلم الشامخ .ص١٦٦ ،١٦٧ ،دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام .ص٥٦

[2] ابن حزم :الرد على ابن النغريلة اليهودي .ص٣٢٨ ،ابن خزيمة :التوحيد وإثبات صفات الرب .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ص٤٧

[3] الصاحب بن عباد .التذكرة في الأصول الخمسة .ص٨٧

[4] ابن أبي الحديد :شرح نهج البلاغة .ج٦ ص١١٥ ،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٩٥

من أهل الكتاب بيان تناقض القرآن الكريم من خلال هذه المتشابهات ، في محاولة من جانبهم لبيان أن كون القرآن متناقضاً يمنع كونه منزّلاً من عند الله تعالى .

ومن هنا يمكن القول بأن المعتزلة سعت إلى المطابقة بين الشرع وأدلة العقل لوقف هجمات أهل الكتاب على متشابه القرآن والنصوص القرآنية ، ودفع الكثير من التصورات غير المعقولة والأسطورية التي يرفضها الدين[1] .

يقول الشريف المرتضي : دليل العقل لا يدخله الاحتمال ولا الاتساع ولا المجاز، بينما نجدها في أدلة الشرع الخبرية[2] .

وتعتبر العلاقة بين أدلة العقول وما جاء به الشرع ، علاقة تلازم عند المعتزلة ، وهي في غير حاجة إلى تدليل ، خاصة حين نتناول بالبحث مدرسة فكرية كمدرسة المعتزلة .

وفي ذلك يقول الجاحظ : إن للأمور حكمين :حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة ، فلا تذهب إلى ما تريك الحواس ، واذهب إلى ما يريك العقل[3] .

ويقول : الحجة حجتان : بيان ظاهر ،وخبر قاهر ،والعقل هو المستدل ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ،والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل ،ولا بد لكل منهما من صاحب ، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر ،والعقل نوع واحد ، والدليل نوعان :شاهد عيان يدل على غائب ، والآخر مجيء خبر يدل على صدقه[4] .

1- القاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن عن المطاعن .المكتبة الأزهرية .القاهرة ١٣٣٩هـ ص٢٨٠ .جولد زيهر : مذاهب التفسير الإسلامي .ترجمة .د.عبد الحليم النجار .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٢٥م ص١٦٠ :١٦٩

2- الشريف المرتضي :غرر الفرائد .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٤م ج١ ص٣٤٠ : ٣٤٧ .الشريف المرتضي :تنزيه الأنبياء والأئمة .النجف ١٣١٥هـ ص٧٤، ١٢٤

3- الجاحظ :الحيوان .تحقيق .عبد السلام هارون .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٤٥م ج١ ص٢٠٧

4- الجاحظ :رسائل الجاحظ .حجج النبوة .جمع .السندوبي .المكتبة التجارية .القاهرة ١٩٣٣م ج١ ص١١٨

ثالثاً :الدلالات المعرفية الأربع :

الدلالة أو الدليل ... هي ما يستدل به ،أو هي الوسيلة أو الواسطة التي يستدل بها المرء على شيء ما ، وقد "سمي دليل القوم دليلاً ، وسمى العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته ، ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يتعرف بها على ما يلتمس علمه "[١] .

وهذا معناه أن معرفة ما هو مجهول إنما يتم عبر الدلالة أو الدليل .وإلى هذا يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورةً ، إنما هو الدلالة وهو الدليل سواء ، ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير "[٢] .

ولا بد من أن نشير إلى أن كلام المعتزلة في الدلالات الموصلة إلى الحق ،إنما هو أمر مقدم على كلامهم في مذهبهم ، انطلاقاً من نقطة مبدئية عندهم ، مؤداها أن قيام المذهب مرهون بقيام الدلالة ، وليس العكس صحيحاً .ولذلك قال القاضي : إنا لم نجعل اللقب دلالة على أن مذهبنا حق ،بل صحة المذهب تتبع صحة الدليل[٣] .و : إن كل دلالة تُنصب لإفساد مذهب من المذاهب ، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفي ذلك المذهب لا يصح[٤] .

ويؤيد هذا الرأي أبو رشيد ، فيقول : إن الدلالة لا يجوز أن يُعترض عليها بالمذهب الذي يرد الدليل لإفساده ، وإنما نجعل الدليل عيَاراً ، ونرتب المذهب عليه ، أما أن نرتب الدليل على المذهب ، فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس

---

[١]- أبو بكر الباقلاني :التمهيد .تحقيق .محمود الخضيري ،د.أبو ريدة .دار الفكر ،القاهرة ١٩٤٧م ص٣٩

[٢]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٧

[٣]- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٦٧

[٤]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٥٢

الصحيحة[1] .و : إنما نورد هذه الدلالة لإفساد ذلك المذهب ، والمذاهب تُبنى على الأدلة ، والأدلة لا تُبنى على المذاهب[2] .

والدلالات أربع ، وقد تُسمى حججاً ... وهي :حجة العقل ،وحجة الكتاب ،وحجة السنة ، وحجة الإجماع[3] .

وقد قدم المعتزلة حجة العقل ودلالته لأن "معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل "[4] .

وفي بيان قصر الدلالات على أربع دلالات فقط ، يقول القاضي عبد الجبار :فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ؟ قلنا : لأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير ، وهذه حال الأربعة دون ما عداها[5] .

وفي بيان سبب التعويل على حجة العقل قبل الحجج الثلاث الأخرى ، يقول القاضي عبد الجبار : فإن قيل : لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقول ؟ قلنا : لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله ، والحال هذه ،كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله ،وذلك لا يجوز[6] .

ونخلص من هذا كله إلى أن المعتزلة يُعدّون " أول من حفظ حقوق العقل في علم الكلام الإسلامي "[7] ، كما أنهم يُعدّون أول من أخذ بالدليل أصلاً من أصول المذهب في تاريخ الفكر الإسلامي بوجه عام[8]، ولهذا جاء في المنية والأمل " أن فريقاً من السمنية قالوا لجهم بن صفوان[9] :هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال:لا .

1- أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف .طبعة بيروت .تحقيق .د.معن زيادة ١٩٧٩م ص٥٠ ،١٧٤ ، طبعة برلين .تحقيق .أرثر بيرام ١٩٠٢م ص٣٩

2- أبو رشيد :المسائل .طبعة بيروت .ص٩٧

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٨

4- القاضي عبد الجبار:المصدر السابق .نفس الموضع

5- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع

6- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق . نفس الموضع ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٥

7- جولد زيهر :العقيدة والشريعة في الإسلام .ص١٠٢

8- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٨ وما بعدها

9- جهم بن صفوان هو الذي قال بالإجبار والاضطرار ،وأنكر الاستطاعة كلها ،وزعم ان الجنة والنار تبيدان وتفنيان،وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط،وأنه لافعل ولا=

قالوا : فحدثنا عن معبودك : هل عرفته بأيها ؟ قال : لا .قالوا : فهو إذن مجهول . فسكت ، وكتب إلى واصل بن عطاء .فأجاب وقال : كان يشترط وجهاً سادساً ، وهو الدليل "[١] .

وواضح من النص السابق أن واصلاً بن عطاء هو أول من اعتبر الدليل طريقاً للوصول إلى معرفة الله تعالى ، تأسيساً على أن اللامادي – الله تعالى – لا يُعرف بالمادي – الحواس – ، ومن هنا كان تقديم المعتزلة لدليل العقل واعتزازهم به ، لأن " سائر الشرائع من قول وفعل ، لايحسن إلا بعد معرفة الله تعالى "[٢] .

ويقول أبو رشيد : لا يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام وأن لها محدثاً غيرها ، ويعلم أن محدثها قادر بنفسه ، وأنه الخالق لكل عرض لا يقدر العباد على جنسه ، ومع ذلك لا يكون قد نظر في الدلالة على أنه موجود ،فضلاً عن أن يعلم أنه قديم[٣] .

وإذا شئنا النظر إلى أقسام الدلالة عند المتكلمين – بوجه عام ، والمعتزلة بوجه خاص – فسوف نجد أن الإيجي يجعل من الأدلة ثلاثة أقسام ... فالدليل " إما عقلي بجميع مقدماته ، قريبة كانت أو بعيدة .أو نقلي بجميعها كذلك .أو مركّب منهما والثالث – المركب – هو الذي نُسميه النقلي ، لتوقّفه على النقل في الجملة ، فانحصر الدليل إلى قسمين : العقلي المحض ، والمركب من العقلي والنقلي "[٤] .

عمل لغير الله تعالى ،وأنما تُنسب الأعمال للمخلوق مجازاً .ولعل مذهبه في أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده تعالى ،وأن الناس أنما تُنسب إليهم أعمالهم على سبيل المجاز لا الحقيقة .لعل مذهبه هذا أن يُؤدي إلى إلغاء فهم الطبيعة ليسودها الإنسان – الخليفة – ولعله – في نفس الوقت – أن يؤدي إلى إلغاء دور الإنسان الاجتماعي والسياسي ،مما يمهد لأشكال كثيرة – متبجحة – من القهر في عالمنا العربي /الإسلامي ،على مستويات كثيرة :كماً وكيفاً . وقد قتل سالم بن أحوز المازني جهماً هذا في آخر زمان بني مروان .عام ١٢٨هـ .انظر :القاضي عبد الجبار : المنية والأمل .ص٢٧ هامش ٢

١- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٣٧ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣٣٨

٢- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٩ ،٧٥، ٧٦

٣- أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٧

٤- عضد الدين الإيجي :المواقف في علم الكلام .طبعة بيروت .ص٤٩

ثم إننا نجد القاضي عبد الجبار وهويُقسّم الأدلة إلى قسمين مباشرين لا ثالث لهما – على غير ما وجدنا عند الإيجي الأشعري – فيقول : فالأصل في ذلك أن نوجب تعلقاً بين الدليل والمدلول ، ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره ، وذلك لوجه من التعلق ينقسم أقساماً ، إذا كان من باب العقليات ، وإذا كان من باب الشرعيات ، فهو على وجه واحد[1] .

وهذا معناه أن الأدلة – هنا – دليلان : دليل عقلي ، ودليل شرعي أو سمعي .كما أن معناه – أيضاً – وجود تعلق ضروري ولزومي بين الدليل وبين المدلول ، مما حدا بالقاضي عبد الجبار أن يجعل شرط صحة الدليل الدال على شيء أن يكون موصلاً للعلم بالغير ، وأن يكون واضعه قد وضعه لهذا الوجه ، ومن ثم لا يمكن – في نظر القاضي – أن يُسمى أثر اللصوص دليلاً يدل عليهم ، لأنهم لم يقصدوا به أن يُعلموا الناس مكانهم ، بل المعروف – بداهةً – أن اللصوص يبذلون جهدهم لإخفاء أثرهم ، ولذلك لا يُسمى الأثر – هنا – دليلاً ، إذ أنه " لا بد من اعتبار الشرطين : أما الأول ،فلا بد منه ، ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم نقل إنه دلالة على نبوته ، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك ، لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته .وأما الشرط الثاني ،فلا بد منه أيضاً ، ولهذا لا يُقال في أثر اللصوص إنه دلالة عليهم وإن أمكن الاستدلال به على موضعهم ، لما لم يضعوه لهذا الوجه ، بل استفرغوا الوسع وبذلوا الجهد في إخفاء أنفسهم "[2] و " وإذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوة ، وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض لم يحدث عنده العلم بإثبات المحدث "[3] .

وهذا معناه – عند النيسابوري – ضرورة تعلق الدليل بالمدلول ،ولذلك قال :لا بد لكل دليل من أن يكون له تعلق بالمدلول[4] .

1- القاضي عبد الجبار .المحيط بالتكليف .ص٥٥

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٧ ، ٨٨

3- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " تحقيق د.إبراهيم مدكور .ص٧٧

4- أبو رشيد :الديوان .ص٢٣٨ ،القاضي عبد الجبار .المحيط بالتكليف .ص٥٥

ويدل الدليل أو يتعلق بالمدلول – عند النيسابوري – على وجوه أربعة :

*من حيث الصحة : وذلك كما نقول إن الفعل لا يصح من الفاعل إلا إذا كان يقدر عليه .ويفهم من هذا أن وقوع الفعل يدل على أن فاعله قادر ، فلو لم يكن كذلك لما وقع منه الفعل على هذا الوجه ، كما أن وقوع الفعل محكماً يدل على أن فاعله عالم .لأن إحكام الفعل يصح معه القول بأن فاعله عالم ... ولهذا يقول أبو رشيد : إن تعلق الدليل بالمدلول يكون على وجوه أربعة : أحدها من حيث الصحة .وذلك كما نقول في كون الذات قادراً ، فإن ما يدل على هذه الصفة ، إنما يدل من حيث الصحة ، وهوأنه لولا كونه قادراً لما صح منه الفعل[1] .

*من حيث الحُسن والحكمة : كأن نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم صادق .فيكون من الحكمة إظهار المعجزة عليه ... ولهذا يقول أبو رشيد : والثاني يدل بطريقة الحسن والحكمة .كدلالة المعجزة ، وهو أنه لولا كون النبي صادقاً لما حسُن إظهار المعجز عليه[2] .

*من حيث طريقة الدواعي والاختيار : كأن يُستدل على أن الله تعالى ليس فاعلاً للظلم أو القبح ، وذلك من خلال أوصافه التي تكون " داعية " له لكي لا يفعل القبح ولا الظلم ، بمعنى أن كون الله تعالى " قديماً وليس بجسم ولا عرض ، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ، ولا يجوز الزيادة ولا النقصان عليه[3] ، علمنا أنه تعالى لا يفعل القبيح ، لأنه – تعالى – عالم بقبحه ومستغن عنه ، وعلمنا – كذلك – أنه لايخل بالواجب ، ولا يأمر بالقبيح ، ولا ينهى عن الحسن ، وأن أفعاله كلها حسنة "[4] .

---

[1] أبو رشيد :الديوان .ص٢٣٨
[2] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
[3] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٦
[4] القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع

يقول النيسابوري : والثالثة طريقة الدواعي والاختيار ، وذلك سبيل ما نقول في دلالة الجهل والحاجة ، وهو أنه لولا كون أحدنا جاهلاً ومحتاجاً لما اختار القبيح[1] .

*من حيث الوجوب : كأن يوجب مقارنة العالم للحوادث أن يكون مثلها حادثاً ، بمعنى أن كون الجسم مقارناً للحوادث أو لم يتقدم عليها أو لم يخل منها ، يوجب كونه حادثاً ... وفي ذلك يقول أبو رشيد : والرابع طريقة الوجوب .وهو أنه لولا كونه محدثاً لما وجب مقارنته للحوادث[2] .

???????

في بيان الدلالات الأربع :

دلالة العقل :

العقل عند المعتزلة هو السبيل الأول للإدراك الواعي ، وهو " يمثّل في جملته شيئاً ثميناً في المذهب الاعتزالي ، فهو – العقل – ركن مهم في بناء هذا المذهب ، ولا يمكن فصل تفكيرهم عنه ، ولا النظر إليه على غير هذا الأساس "[3] .

والمعتزلة عندما قدمت العقل ودلالته على غيرها من الدلالات ، لم تكن بعيدةً عن الأمر القرآني ، ولا عن التصور الإسلامي الصحيح لمدارج المعرفة البشرية في صعودها إلى كمال الفهم والإدراك .فالقرآن الكريم – أساساً – كان يُخاطب العقلاء ، لأن العقل هو جوهر الإنسان ومحور حركته الواعية للوجود والكون ، والمؤدي لرسالة هذا الوجود على الوجه الأكمل ... وفي ذلك يقول الله تعالى : وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون[4] .

والقرآن الكريم جد ذاخر بعشرات الآيات الكريمة التي تَحُثّ – بإلحاح – على إعمال العقل والتعويل عليه : إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون[5] . كما أن فيه – القرآن الكريم – عشرات الآيات الكريمة التي تنعي على غير المؤمنين أنهم قد عطلوا – أو

1- أبو رشيد :الديوان .ص٣٢٨
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٦٢
4- سورة العنكبوت :آية رقم٤٣
5- سورة الرعد :آية رقم ٤

ألغوا – عقولهم ، وركنوا إلى تصورات لا يقرها الدين .ولقد رفع القرآن الكريم من شأن العقل ، فأطلق للفكر ما شاءت قوته عظمةً واستدلالاً ، وما القول في الإسلام الذي يرضى أئمته بترجيح العقل على ظاهر النص الشرعي عند التعارض[١] ؟

وبداهةً ... فإن تقديم المعتزلة لدلالة العقل ، لا يعني أكثر من كونه تقديماً معرفياً ، ولا يفهم من ذلك سوى أن العقل هو الأداة التي بها نفهم باقي الدلالات من كتاب وسنة وإجماع ... ولذلك جاء القول " معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل ، لأن ما عداها – معرفة الله تعالى – فرع على معرفة الله تعالى وتوحيده وعدلــه ، فلو استدللنا بشيء منها على الله ، والحال هذه ، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله ، وذلك لا يجوز "[٢] و " إن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسنة ، وهو الذي مر عليه السلف والخلف "[٣] .

وباقي الدلالات – من كتاب وسنة وإجماع – لا تُقام أسسها إلا بعد إقامة أسس الدلالة الأولى – دلالة العقل – لأننا بهذه الدلالة " نميز بين الحسن والقبيح ، وبها نعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع .والله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقول ، وبالعقل نميز بين أحكام الأفعال وأحكام الفاعلين ، ولولاه ما عرفنا من

١- محمد كرد علي :الإسلام والحضارة العربية .دار الكتب ١٩٣٤م ج٢ ص٤٠ ،هذا ،..ويمكننا رصد ثلاث شخصيات في التاريخ الإسلامي كان لها دور كبير – بدرجات ظلالية !!- في تحجيم دور العقل :فالأشعري ألغى دور العقل في الفهم العقدي ،وذلك بعد انقلابه على أصوله الاعتزالية ، حتى أنه أدخل "اجتهاد السلف " ضمن ما هو "ضروري الاعتقاد ".والشافعي ألغى دور العقل في الفهم الفقهي ،حتى أنه بدّع القائلين بالاستحسان ،حيث اعتبره نوعاً من التشريع ،الذي هو حق لله تعالى وحده ..والغزالي ألغى دور العقل في الفهم المعرفي، وذلك في كثير من مؤلفاته مثل :تهافت الفلاسفة ،والمنقذ من الضلال ،والإحياء .ولم تنجح محاولات ابن رشد الانتصار للعقل الإسلامي ،فقد انتهت محاولات ابن رشد إلى الفشل ، لأسباب لا ترجع لقصور منهجه بل لآليات خصومه ! .

٢- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٨

٣- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٨

يُؤاخذ بما يترك أو بما يأتيه ، ومن يُحمَد ومن يُذم "[1] ، وبالتالي يمكن القول بأنه لولا العقل " لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤديان إلى العلم "[2] .

???????

دلالة الكتاب :

في دراستنا للمعتزلة يمكننا التأكيد على أنه قد " ظهرت عندهم – المعتزلة ، منذ أول أمرهم – نزعة إلى الاعتماد على العقل ، وإلى إقامة سلطانه إلى جانب النصوص المنزلة ، فحكموه في آرائهم بالإجمال في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وفي الحسن والقبح وغير ذلك ، وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من الحالات ، ولذلك يسميهم الباحثون الأوربيون " أصحاب المذهب العقلي Rationalistes "[3] .

وعلى ذلك نشير إلى الترابط الضروري بين العقل والنقل – فيما نرى – عند المعتزلة ، وفي ضوئه يجب أن نفهم تقديم المعتزلة للعقل ، لأنهم يقولون بأن " الكتاب هو الأصل ، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالعقل نميز بين أحكام الأفعال وأحكام الفاعلين "[4] ، وهذا معناه أن المعتزلة لا يقولون برفع سلطان العقل فوق سلطان الشرع ، لأنهم – وبقول شيخهم القاضي – يعتبرون الكتاب أصل الأحكام ، ويقتصر دور العقل على فهم هذه الأحكام والتمييز بينها وبيان دلالاتها .ولذلك فإن سلطان العقل لن يكون بعيداً عن سلطان النقل ولا متعارضاً معه .

يقول تقي الدين بن تيمية : إن كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه ، كان أولى بالمعقول الصريح كما كان أولى بالمنقول الصحيح ، وإن من خالف صحيح

1- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٨

2- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١١ "التكليف ".تحقيق د.عبد الحليم النجار .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٦٥م ص٣٧٩

3- د.أبو ريدة :النظام .ص٦٧

4- القاضي عبد الجبار .فضل الاعتزال .ص١٣٩ ولمزيد من المعرفة حول الموقف من النص .انظر :الإمام الشافعي .تحقيق .أحمد محمد شاكر .المكتبة العلمية .بيروت .ص١٤: ٣٢.

المنقول فقد خالف صريح المعقول[١] . و : الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها توافق ما أخبرت به الرسل ولا تخالفه . والأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيئاً من السمع[٢] . و : ويكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر .والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة[٣] . و : يكفي أنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح ، لأن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول لا يناقضه ولا يعارضه[٤] .

لقد تعمدنا إيراد النصوص من مصادر مختلفة لندفع عن المعتزلة تهمة خصومهم بأنهم – المعتزلة – قد نادوا باستقلال العقل بأحكام الشرع ، أو باستعلاء العقل على أحكام الشرع ، إذ " كيف يدل الدليل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات ، بل تدعو إلى القبح ، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ، ونهت عن الفحشاء والمنكر ؟ ، فإن ذلك حالها في وقت دون وقت ، وشخص دون شخص ، كما نقولـــه في الحائض والطهور ، فإن قال قائل : إن الدليل العقلي كما يدل على وجوب شكر المنعم فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم الذي اخترع وأحيا ، والعبادة هي نوع من الخضوع والتذلل للمعبود ، وفي هذه الأفعال التي أتت بها الأنبياء صلوات الله عليهم خضوع ، وكذلك يجب أن يدل العقل على أحكامها ، وأن يستغني فيها عن الرسول .قلنا له : إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى ، كما ذكرته ، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد ، وعلى شروطها .وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ، ومع الطهارة تكون عبادة ؟ وحالة الخضوع فيها وبها لا تتغير .والصوم يوم النحر لا يكون عبادة ، وقبله يكون عبادة .وأداء الزكاة على طريق الوجوب قبل الحول لا يكون عبادة

---

[١] ابن تيمية :منهاج السنة النبوية .وبهامشه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .دار الكتب العلمية ، بيروت ج١ ص٥٣

[٢] ابن تيمية :المصدر السابق .ج١ ص٧٣، ٧٤

[٣] ابن تيمية :المصدر السابق .ج١ ص٧٧

[٤] ابن تيمية :المصدر السابق .ج١ ص٢٣٣

وبعده يكون عبادة ، والواجب أن تُؤدى إلى واحد دون الآخر .وذلك يبين أنه لا مجال فيه على وجه الوجوب "[1] .

مما سبق يتبين لنا أن المعتزلة قد وفّقوا بين صريح المعقول وصحيح المنقول ، ووقفوا ضد من أرادوا إبطال الرسالات والرسل ، بدعوى أن في العقل الكفاية .وكل ما يمكن أن نخلص إليه مما سبق أن المعتزلة عندما قدموا دلالة العقل على بقية الدلالات الأخرى ، إنما كانوا يريدون للأحكام الشرعية الإسلامية أن تكون ذات طبيعة عامة ومطلقة ، لأن " أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب ، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل "[2] .

???????

دلالة السنة [3] :

من المعلوم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قد فعل أفعالاً وقال أقوالاً ، وأنه – صلى الله عليه وسلم – قد فُعلت أمامه أفعال وقيلت أمامه أقوال .وعليه فإن السنة يمكن أن تكون سنة قولية ، وهي تلك التي قالها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو فعلية ، وهي تلك التي فعلها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو تقريرية ، وهي تلك التي وقعت أمامه ولم يعترض عليها ،فكأنه – صلى الله عليه وسلم – قد أقرها .

وهذه الأنواع تدخل فيما نعرفه بالسنة ، وهي " المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إما بتواتر يوجب العلم الضروري ، وإما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب ، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم "[4] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٥ "التنبؤات والمعجزات " تحقيق .محمود الخضيري .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٥م فصل "أنه لا يجوز أن نعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي " ص٢٧ ،٢٨ ،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص١٠٣ :١٠٥.

2- حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص٥٤ .

3- محمد أبو زهرة :ابن تيمية .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٧٧م ص٤٥٥ :٤٦٠

4- عبد القاهر البغدادي :أصول الدين .مطبعة الدولة .استانبول ١٩٢٨م ط١ ص١٧ ،عبد العزيز محمد السليمان :الكواشف الجلية عن معاني الواسطية .مؤسسة مكة للطباعة والإعلام .السعودية ١٣٨٨هـ ط٤ ص٣١

وقد أصبح معروفاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعل أفعالاً لا يُلزم بها كل مسلم ، باعتبارها " سنة غير ملزمة " وهي تلك التي تكون أدخل في باب شئون الدنيا ، والتي ورد فيها الحديث النبوي الشريف " أنتم أعلم بشئون دنياكم "[١] .

ويعتمد العاملون بالسنة النبوية الشريفة على الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان الله تعالى قد تكفّل بحفظ القرآن الكريم ، لقوله تعالى " إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون "[٢] فإن هذه الكفالة ليست تنسحب على السنة النبوية المطهرة ، ومن ثم يكون أمام العامل بها – السنة – أحاديث موضوعة لم يقل بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وادّعى واضعوها أنه – صلى الله عليه وسلم – قد قالها .

ولما أفل نجم المعتزلة ، راح خصومهم ، من الأشاعرة وغيرهم ، يكيلون لهم الاتهامات على حساب الحقيقة ، وينعتونهم بما ليس فيهم[٣] .

كما اتبع هؤلاء الخصوم طرقاً " معرفية " للثأر من المعتزلة بعد زوال سلطانهم السياسي ، بأن أهدروا كل كتب المعتزلة أو أكثرها ، وذلك الأمر واضح فيما يجده

---

[١]- يقول ابن حبان في شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم "إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ،وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ":أراد به من أمور الدين ،لا من أمور الدنيا .انظر :محمد بن حبان التميمي البستي :صحيح ابن حبان .تحقيق .شعيب الأرنؤوط .مؤسسة الرسالة .بيروت ١٤١٤هـ ج١ ص٢٠١ .ويورد الإمام مسلم في صحيحه عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون .فقال :لو لم تلقحوا لصلح .فخرج شيصاً .فمر بهم فقال :ما لنخلكم ؟قالوا :قلتَ كذا وكذا .قال :أنتم أعلم بأمر دنياكم .انظر :الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري :صحيح مسلم .تحقيق .محمد فؤاد عبد الباقي .دار إحياء التراث العربي .بيروت . ج٤ ص١٨٣٦ حديث رقم ٢٣٦٣ فهناك – إذن – مجالات شتى وفسيحة أمام العقل البشري والخبرة البشرية ، وهي غير متعلقة – إطلاقاً – بالنص المقدس .ومعروف أن المسلمين الأوائل كانوا يسألون في بعض المواقف ما إذا كان تصرف النبي صلى الله عليه وسلم تصرفاً حكمه الوحي أم العقل والمصلحة ،وكانوا – مع تقديمهم له ، صلى الله عليه وسلم – يبدون رأيهم في هذه المواقف ،لأن المجال كان مجال العقل والخبرة البشرية ،مثال ذلك ما حدث في فسطاط غزوة بدر ،وفي خندق غزوة الأحزاب .

[٢] سورة الحجر :آية رقم ٩

[٣] من ذلك ما ذكره ابن قتيبة في "الإمامة والسياسة " مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٦٣م ص١ ،٦ ،٢٠٧ ، مواضع أخرى متفرقة ، وما قاله الملطي في " التنبيه " ص ٣٥ : ٣٨

الباحثون في الفكر الاعتزالي من صعوبة في الحصول على كتب مشايخ الاعتزال .ومن ناحية أخرى سعى خصوم المعتزلة إلى نسبة آراء إليهم لم يقولوا بها ، أو بتشويه آرائهم وتحريفها ، وخاصة في مجال العقائد والعبادات ، على أمل صرف الجمهور عن أفكار المعتزلة ، حتى قرأنا أن " المعتزلة ألد أعداء الحديث "[1] ، ورأينا من يرميهم بالخروج عن الدين والمروق منه ... فيقول الشاطبي : ولذلك يسمى أهل البدع أهل الأهواء ، لأنهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها ، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم ، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك ، وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقبيح الذين ردوا كثيراً من الأحاديث الصحيحة بعقولهم ، وأساءوا الظن بما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وحسنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة ، وصيّروا العقل شارعاً جاء الشرع أولاً ، بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل ، وإلى غير ذلك من الشناعات[2] .

وواضح مما سبق اتهام الخصوم للمعتزلة بمعاداة السنة ، دون أن يقدم لنا هؤلاء الخصوم من أقوال المعتزلة ما يسند دعواهم ، في الوقت الذي تشهد فيه كتبهم – المعتزلة – بتقديس تام لما صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث شريفة ... فيقول القاضي : إن التمسك بالسنة طريقتنا[3] .

1- الفريد جيوم :الإسلام .ص١٠٤

2- الشاطبي :الاعتصام .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ج٢ ص١٧٦ ،كما نجد الشهرستاني كثيراً ما يصدر حديثه عن المعتزلة بقوله "ومن ضلالاتهم ،ومن مخازيهم ،ومن تدقيقهم في الضلال ،ومن بدعهم "إلى آخر هذه العبارات التي تطرق سمع القارىء – فوعيه – فتهئ نفسه كي يتلقى معارفه عن المعتزلة على حسب ما يريد الخصم ,لا ما يريد المعتزلة أنفسهم ،مما يعني – فيما نرى – ثأراً معنوياً ومعرفياً من المعتزلة . انظر :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٥ ،٨١ ،٨٤ ،٨٥ ،جمال الدين القاسمي :تاريخ الجهمية والمعتزلة . مؤسسة الرسالة .بيروت ١٣٩٦هـ/١٩٧٩م ط١ ص٣٠ :٣٦

3- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٥٤ :١٥٦

والمثير للدهشة أن الإمام ابن تيمية نفسه قد أقر بوجود أحاديث لم يقلها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأوجب – الإمام – التحذير منها ، وعدم الأخذ بها .وهذا عن طريق التعويل على منهجي التعديل والتجريح لرواة الأحاديث النبوية الشريفة .

يقول ابن تيمية : هناك أحاديث نعلم بالاضطرار أنها كذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنها مناقضة لدين الإسلام ، فلعن الله من افتراها ، وحسبه ما وعده به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقال : من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار [١] .و : إن المنقول منه صدق ، ومنه كذب [٢] . و : وكذلك فإنه يُعلم صدق المنقول عن الرسول وكذبه بطرق تتعدد وتتنوع [٣] .و : وأما الخطأ فلا يُعصم من الإقرار عليه إلا نبي ، لكن أهل الحديث يعلمون أن مثل الزهري والثوري ومالك ونحوهم من أقل الناس غلطاً في أشياء خفيفة لا تقدح في مقصود الحديث ، ويعرفون رجالاً دون هؤلاء يغلطون أحياناً ، والغالب عليهم الحفظ والضبط [٤] . و : وقد يكون هناك الرجل الصادق كثير الحديث عند الرواية فقط ، لكنه ليس من أهل العناية بصحيحه وسقيمه ، وهناك أحاديث يصدق بها طائفة من الفقهاء ويبنون عليها الحلال والحرام ، وأهل العلم بالحديث متفقون على أنها كذب على الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة ، وكذلك أهل العلم من الفقهاء يعلمون ذلك [٥] .

وتصبح القضية – من ثم – ليست قضية المتن ، إنما هي قضية سند الحديث ، لأن المعتزلة يقرّون بما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم صحيحاً ومسنداً سنداً لا تجريح فيه ، ولذلك يكون تحفظهم على بعض الأحاديث مبنياً على رفضهم أخذ أي حديث دون إعمال العقل والنقد فيه ليميز صحيح الإسناد من غيره .

١- ابن تيمية :منهاج السنة النبوية .ج٤ ص١٠٩
٢- ابن تيمية :المصدر السابق .ج٤ ص١١٢
٣- ابن تيمية :المصدر السابق .نفس الموضع
٤- ابن تيمية :المصدر السابق .نفس الموضع
٥- ابن تيمية :المصدر السابق .ج٤ ص١١٥

يقول القاضي عبد الجبار : إن من حدّث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع عنه إما على جملة أو تفصيل ، فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك[١] .

ويقول ، مبيناً سبب نقد المعتزلة لبعض رجال الحديث : إنما ذلك لفساد طريقتهم وقلة تمييزهم ، لا لأمر يرجع إلى نفس الحديث[٢] .

ويتضح مما سبق من نصوص المعتزلة أنفسهم ، أنهم شديدو الاحترام لما صحّ إسناده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .وتجريحهم لبعض رواة الحديث لا يجب أن يتخذه الخصوم على أنه تجريح لمتن الحديث نفسه ، ذلك لأنهم ذهبوا إلى " ضرورة إخضاع الخبر المروي للنقد إلى أن تثبت صحة سنده إلى الرسول نفسه "[٣] .

ونحن نرى أن المعتزلة كانوا حريصين على أن يكون كلام النبي صلى الله عليه وسلم واضحاً جلياً لا لبس فيه ، وغير ملغز ولا متوار .وذلك كله عن طريق البحث في صحة الإسناد والمتون . وهذا ماأشار إليه أبو رشيد بقوله " إن الرسول لا يجوز عليه الإلغاز والتعمية والتورية والتقية "[٤] .

???????

دلالة الإجماع[٥] :

---

[١]- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٩٤

[٢]- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع .ولمزيد عن ذلك الموضوع انظر :ابن خلدون : المقدمة .دار إحياء التراث العربي .بيروت .ص٩٨ وما بعدها.

[٣]- حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص١١٩ ،عبد العزيز السليمان :الكواشف الجلية .ص٤٤٥ ، وأمامنا قراءات في أعلى درجات سلم النضج المعرفي الفقهي ، تقيم الحديث النبوي الشريف على ما هو أعلى : القرآن الكريم ، ومنها ما أبان عنه الشيخ محمد الغزالي في معارضته الحديث " لا يُقتل مسلم في كافر " مع معرفته صحة السند ، حيث صدر الحديث – برأي الغزالي – يتقاطع مع نص قرآني " النفس بالنفس " . بصرف النظر عن صحة سنده . انظر في التفصيل : محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٩م ط٤ ص١٧ وما بعدها

[٤]- أبو رشيد :الديوان .ص٣٣٧

[٥]- الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ،في عصر على حكم شرعي .انظر : ابن تيمية :الفتاوى الكبرى .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ج١ ص٤٠٦ ،التهانوي :كشاف اصطلاحات الفنون .تحقيق .د.لطفي عبد البديع .القاهرة ١٩٦٣م ص٣٣٩.

الخلاف مع المعتزلة يتخذ عند خصومهم طابعاً غير موضوعي ، وها نحن أولاء نجد الإمام ابن تيمية وهو يزعم أن المعتزلة ترفض اتخاذ الإجماع حجة ودلالة .والخوف عندنا يكمن في أن كلام هؤلاء المشاهير قد يؤخذ عند العامة باعتباره قضية مسلماً بها لا تقبل المناقشة ، على عكس ما رُوي عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، حين قال : الحق لا يُعرف بالرجال ، ولكن الرجال يُعرفون بالحق[1] .

يقول ابن تيمية عن المعتزلة وموقفهم من الإجماع : الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة ، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة[2].!! مع أن الثابت أن المعتزلة يعتبرون الإجماع دليلاً كما أدلة العقل والكتاب والسنة ... وكل ما في الأمر أن الإجماع عندهم " في كونه حجة ، فرع على الكتاب والسنة "[3] .

ويأتي الإجماع – عند المعتزلة – حجة بعد العقل والكتاب والسنة ، ذلك لأن الصحابة " قد أجمعوا على النكير على مخالفيهم ، ولا يكون ذلك إلا عن مستند ، لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت .مع شهادة الأدلة بصحة الإجماع ، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات "[4] .

ولقد أقرت المعتزلة بالإجماع حجة سوى النظام ، وإن كان يرى في الإجماع غير ما يراه المخالفون له[5] .

وفي الإجماع يقول ابن حزم : الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنفية ، يرجع إليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه[1] ، إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع[2] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٢
2- أبو زهرة :ابن تيمية .ص٤٦٠
3- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٧ "الشرعيات " .ص٢١٦ ،وعن الإجماع يقول أبو الحسين البصري :اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة ،ودليلنا قول الله تعالى "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ".انظر :أبو الحسين البصري :المعتمد في أصول الفقه .ج٢ ص٤
4- د.أبو ريدة :النظام .ص١٧
5- د.أبو ريدة :المرجع السابق .ص١٨

وبذلك يكون الإجماع هو اتفاق رهط من صالحي الأمة وثقاتها[3] على أمر من أمور الدين أو الشريعة ، مع وجوبية وجود نص يعتمد عليه من القرآن الكريم أو السنة المتواترة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم .ولذلك يقولون : الإجماع حق ، وما اجتمع عليه الأمة يكون حقاً مقطوعاً على حقيقته قولاً كان أو فعلاً ، لقوله صلى الله عليه وسلم " لا تجتمع أمتي على ضلالة "[4] ولو جاز اتفاقهم أجمعين على الكذب ، لجاز اتفاقهم على كتمان شيء من الشريعة[5] .

كما يورد ابن تيمية تعريفاً للإجماع ... فيقول : الإجماع أن يُجمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام ، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام ، لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة[6] .

والمعتزلة يضعون شروطاً موضوعية لـ " ضبط " الإجماع وجعله حجةً يُحتج بها كاحتجاجنا بالعقل والكتاب والسنة : فلا يجوز أن يكون الإجماع مصادفةً ، أو على غير قصد ، أو على سبيل السهو أو المواضعة ، لأن كل هذه الأمور تُخرج الإجماع عن أن يكون ضروري الاعتبار .

---

[1]- يرى البعض أن مسألة كفر من أنكر الإجماع ،أو من أنكر الحكم المجمع عليه إجماعاً يقينياً ،ليست هي باعتبار أنه أنكر الإجماع ،بل باعتبار أنه أنكر ما ثبت من الدين بالضرورة .وحجية الإجماع موضع خلاف ،وفي موضع الإجماع اليقيني لا بد من وجود كتاب أو سنة متواترة ،فيكون منكر الحكم الثابت به غير منكر لحجية الإجماع فقط ،بل للكتاب والسنة المتواترة أيضاً . انظر:ابن حزم :مراتب الإجماع .دار زاهد القدسي .ط٣ ص٥ :٧ ،نجم الدين الطوفي :شرح مختصر الروضة .ج٣ ص١٣٦ وما بعدها ، ولعلنا نلمح – هنا – توحيداً بين الإجماع ومصدري التشريع في الإسلام .

[2]- ابن حزم :مراتب الإجماع .ص٧

[3]- وفي ذلك يقول أبو الحسين البصري :وجماعة الأمة أيضاً لا يجوز عليها الخطأ .انظر :أبو الحسين البصري : المعتمد .ج١ ص٣٤٢

[4]- لفظ ابن ماجة "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ،فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم " .انظر : الحاكم النيسابوري :المستدرك .ج١ ص٣٠٠ ،أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي :الأحاديث المختارة . تحقيق .عبد الملك بن عبد الله بن دهيش .مكتبة النهضة الحديثة .مكة المكرمة .ج٧ ص١٣٩ ،د.محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد .ج١ ص٣٠ ،٩٦ :١٠٠

[5]- الإسفرايني :التبصير في الدين .ص١٠٩

[6]- ابن تيمية :الفتاوى .ج٦ ص٤٠٦ ،أبو زهرة :ابن تيمية .ص٤٦٠

يقول القاضي عبد الجبار : الإجماع هو حصول مشاركة البعض للبعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم ، فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على وجه السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر به[1] .

ويذهب ابن تيمية إلى أن أدلة الإجماع لها سندها من القرآن الكريم ، في قوله تعالى " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله "[2] و " وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً "[3] .فالوسط هو الخير دائماً .كما نجد في الكتاب الكريم قوله تعالى " ومن يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولّى ونصله جهنم ، وساءت مصيراً "[4] .

يقول ابن تيمية : جرّد الشافعي الكلام في أصول الفقه واحتج بهذه الآية " ومن يشـــاقق الرسول ... " على أنها دلت على أن متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد ، كما أن مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد .ومعلوم أن ذلك الوصف يوجب الوعيد بمجرده ، فلو كان الوصف الآخر دخل في ذلك لكان لا فائدة له[5] .

ونفس الآية الكريمة " ومن يشاقق الرسول ... " يتخذها القاضي عبد الجبار دلالة على أن الإجماع حجةٌ مقبولةٌ عند المعتزلة ... فيقول : توعّد الله سبحانه وتعالى العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ، كما توعّد على مشاقة الرسول ، فيجب أن يدل ذلك على أن اتباع سبيلهم صواب ، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهو حجة فيما يتفقون عليه[6] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٧ "الشرعيات " ص١٥٢
2- سورة آل عمران :آية رقم ١١٠
3- سورة البقرة :آية رقم ١٤٣
4- سورة النساء :آية رقم ١١٥
5- أبو زهرة :ابن تيمية .ص٤٦١ ،أبو الحسين البصري :المعتمد .ج٢ ص٤٣٠ ، ٤٣١
6- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٧ "الشرعيات " ص١٦٠

وهناك آيات أخرى يستدل بها القاضي على حجية الإجماع ، متبعاً في ذلك الجبائيين : أبي علي وأبي هاشم ... فيقول : وقد استدل شيخنا أبو علي – رحمه الله – وغيره ، على صحة الإجماع بقوله تعالى " وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً " فالوسط هو العدل ، ولا هذه حالهم إلا وهم خيار ، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه .وقوله تعالى " قال أوسطهم : ألم أقل لكم ؟ " المراد بذلك خيرهم .وعلى ذلك الوجه يقال إنه – صلى الله عليه وسلم – من أوسط قريش نسباً ، يعني خيرهم[1] . وقد استدل أبو هاشم على حجية الإجماع بالأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، نحو قوله " لا تجتمع أمتي على خطأ ولا ضلال " وقوله صلى الله عليه وسلم " سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلال فأعطانيها "[2] .

وفي حُجية الإجماع يقول أبو الحسين البصري : اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة ، ودليلنا قوله تعالى " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس " والوسط من كل شيء خياره ، والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهوعالم بأنهم يُقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به ، بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يُقدمون فيما يشهدون به على قبيح ، صغير أو كبير ، فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين ، فهو صواب[3] .

وتجب الإشارة إلى أن المعتزلة لا تقصد بالإجماع كثرةَ العدد ، إنما الإجماع عندهم ما يقوم على الحق ، بغض النظر عن القلة أو الكثرة .فالمحق قد يكون واحداً ، وغير المحق قد يكون كثيراً ... و" لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ، في ابتداء أمره محقاً ، وهوقليل العدد "[4] .

???????

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٧ .ص١٧١
2- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٧٩ ، ١٨٠
3- أبو الحسين البصري :المعتمد .ج٢ ص٤ وما بعدها
4- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " ص١٢٣

رابعاً :نفي التقليد بمستوياته :

يتحرك الدين بالإنسان في اتجاهات ثلاثة ، تمثل – كلها – مجموعة علاقات ضرورية : فالاتجاه الأول يمثل علاقة الإنسان بربه تعالى ، وهو ما يُعرف بمبحث الإلهيات .والاتجاه الثاني يمثل علاقة الإنسان بالطبيعة ، وهو ما يُعرف بمبحث الطبيعيات . والاتجاه الثالث يمثل علاقة الإنسان بالآخرين ، وهو ما يُعرف بمبحث الأخلاق والسياسة .

وكل مبحث ينشد العمومية ، ولذا وجب اعتماده على ما هو عام ومشترك بين الناس ، أو ما هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس : أعني العقل .

والمعارف عند المعتزلة – فيما يرى الدكتور محمود صبحي – ثلاث :

*اضطرارية : وهي تلك المعارف المبثوثة في العقل الإنساني .

*ضرورية : وهي تلك المعارف الناتجة عن ضرورة النظر العقلي .

*استدلالية : وهي تلك المعارف المعتمدة على العقل .وهي ما يختص به أهل العلم والكلام ، أو خاصة الخاصة[1] .

وإذا كان أبو رشيد النيسابوري يجعل النظر العقلي وجوبياً على المكلف ، لأنه – المكلف – لن يعرف الله تعالى عن طريق سواه ، فسوف يكون لزاماً علينا أن نبين الموقف من التقليد ، وقضية الأكثرين والأقلين ، وذلك لتفريغ العقل الإنساني من أوهامه في تقديس التقليد والوهم والاضطرار ، طرقاً وسبلاً للمعرفة التي تقود الإنسان إلى العلم بالله تعالى ، لكي يبقى طريق واحد : هو النظر العقلي .

والتقليد – لغةً – هو جعل شيء في العنق محيطاً به ، والشيء القلادة .كما يصح اعتبار التقليد اعتقاداً بصحة رأي الغير دون سؤاله حجةً أو برهاناً على رأيه هذا .

والتقليد سلوك معرفي مناف للدين ، مذموم في القرآن الكريم ، لأنه – التقليد – " مرغوب عنه في حجة العقل ، منهي عنه في القرآن "[2].ولأننا لو جوّزنا تقليد

---

[1]- د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص٢٣٢

[2]- الجاحظ :رسائل الجاحظ .المكتبة التجارية ١٩٢٣م ط١ ص١٥٣، وانظر ما قيل في التقليد وذمه : علي بن محمد الجرجاني : التعريفات . تحقيق . إبراهيم الأبياري . دا=ر

المسلمين للمسلمين ، لما كان هناك وجه لإنكار أن يقلد النصراني أو اليهودي أباه وقومه ،على اعتبار أن سلوك المقلد في الحالين قد اعتمد على أخذ الرأي الآخر دون سؤال صاحبه حجةً أو بياناً .وهذا معناه أنه " إذا جاز تقليد الآباء في الإسلام ،فيجوز تقليد أولاد النصارى لآبائهم ،لأن ذلك اعتماد على قبول القول من غير دلالة "[1] .

والآفات التي تصيب الفهم الصحيح للدين وتشوه جوهره ، تأتي من مصادر ثلاثة : التقليد ، والاستسلام للنشأة ، والتعصب للرأي والهوى .وهذا ما أشار إليه نشوان حين قال : قلة عناية أكثر الناس بالدين تحت تأثير التقليد والاستسلام للمنشأ والذهاب مع العصبية والهوى[2] .و: إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والاستدلال .وقد ذم الله تعالى في كتابه المقلدين فقال : إنّا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون .والأمة هنا : الدين .وقالت العلماء : المقلد مخطيء في التقليد ولو أصاب الحق ، لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل مثل من اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل ، وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد[3] .

والمطالبة بالدليل والحجة – هنا – ليست أكثر من عرض لإعادة النظر في المواريث الفكرية السائدة ، حتى ينبذ منها ما لا دليل على صحته ، وحتى يتخلص المعتقد المقلد من قيود الوهم التي تضلله ، وهذا نعي على من ألغى عقله ، واتبع ما انتقل إليه من آبائه ، وإصراره على خطأه ، لبلادة غلّفت قلبه وعقله .

وحقيقة الأمر ، فإننا نجد أبا رشيد وهو يُسفّه المقلدين ، وينفي التقليد طريقاً للمعرفة والاعتقاد ، ويقيم موقفه هذا على حجج وبراهين تبين صحة ما يذهب إليه ؛

=الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥هـ ط١ ص٩٠ ، أحمد بن محمد المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق . إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٩٦٨م ج٤= =ص٥٠٤ ، ج٥ ص٣٠٧ ، أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن القيم . تحقيق . زهير الشاويش . المكتب الإسلامي . بيروت ١٤٠٦هـ ط٣ ج١ ص٢١ ، علي بن أحمد بن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . مكتبة الخانجي . القاهرة . ج٣ ص١٤١ ، ج٤ ص٣٩ ، ابن حزم : المحلى . جزء العقيدة . تحقيق . لجنة إحياء التراث العربي . دار الآفاق الجديدة . بيروت . ص٦٩

1- القاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن عن المطاعن .ص٢٨٠

2- نشوان الحميري :الحور العين .ص٨

3- نشوان الحميري :المصدر السابق .ص٢٣٦

فهو – أبو رشيد – يرى أن التقليد والعلم نقيضان لا يجتمعان ، وإذا كانت المعارف مبنية على العلم ، وإذا كان التقليد ليس علماً ، يصبح من المستحيل أن تُبنى أي معرفة صحيحة على التقليد .

ويضع أبو رشيد شرطاً قيّماً يحد به العلم : وهو شرط " سكون النفس واطمئنانها " وهوعكس الشك الذي يقع في نفس المقلد ، بمعنى أن العالم ساكن النفس مطمئن البال لما حصّله واكتسبه ، بينما المقلد مذبذب العقل والوجدان ، لا إلى هذا ولا إلى ذاك .

وكعادة أبي رشيد في عرضه لمسائله ، نراه يعرض لمعتقد أبي القاسم[١] ، ثم يفند هذا المعتقد ببيان رأيه ، والذي كثيراً ما يكون معبراً عن الاتجاه العام لفكر مدرسة القاضي عبد الجبار .

يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد يكون علماً ، إذا كان معتقده على ما هو به . وعند شيوخنا كلهم أنه لا يكون علماً ، والذي يدل على صحة ما قلناه أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس ، فإذا لم يقتض سكون النفس ، لم يجز أن يكون علماً .[٢]

وقضية سكون النفس عند أبي رشيد تعتبر قضيةً محوريةً في مجال الاعتقاد والعمل سواءً بسواء ، إذ بها يميز أبو رشيد بين العلم والتقليد ، وكأن العلم يقارنه سكون النفس ، والتقليد يقارنه التشكك والتذبذب .

وفي بيان ذلك يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنه يقتضي سكون النفس ؟ قيل له : لأن المقلد يجوّز على نفسه التشكك بأدنى تشكيك ، يبين ذلك أن من قلّد غيره أن زيداً في الدار ، يفارق حاله من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له أو الاستدلال بخبر نبي قد صحت نبوته بالمعجز عنه .ألا ترى أنه إذا تشكك وقيل له

١- على الرغم من اختلاف أبي رشيد – وهو يتبع مدرسة القاضي عبد الجبار – مع أبي القاسم البلخي ومدرسته ،إلا أننا نجد أبا رشيد شديد الاحترام والتبجيل لأبي القاسم ،حتى يسميه "شيخنا "لكنه يقسو على اتباعه وأنصاره في ردوده عليهم .

٢- أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢

لعل من أخبرك كذب لغرض له في ذلك ، لكان عند هذا يضطرب .ولا يكون هكذا حال من علم عند الإدراك أو عند الاستدلال بخبر نبي ، فلو كان التقليد مقتضياً لسكون النفس ، لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية[1] .

وتأسيساً على ما سبق ، نعرف أن العلم لا بد وأن يكون صادراً عن نظر أو استدلال أو خبر نبي صحت نبوعته بأن أظهر الله تعالى له من المعجزات ما يعد تصديقاً له وتأييداً ، أو يكون – العلم – صادراً عن إدراك مباشر .

ومن ناحية أخرى ، يبين لنا أبو رشيد أن العلم يستلزم الجهد وإتعاب النفس ، حيث طريق العلم – هنا – الإدراك أو الاستدلال ، بينما التقليد أدعى إلى الراحة .

وبعد ..." فإن كان التقليد علماً مقتضياً لسكون النفس ، فالواجب أن يكون النظر قبيحاً ، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم ، ويمكن ذلك من دونه ، فأي فائدة في إتعاب النفس به "[2] ؟

وإلى هذا الموقف يشير القاضي عبد الجبار ... فيقول : إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه ببينة ، حتى يجعله كالقلادة في عنقه .وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم[3] .

وقد زعم البعض أن تقليد الكثرة أو الغالبية ، أو تقليد الصالحين ، قد يصلح طريقاً للمعرفة والعلم .وقد بين القاضي عبد الجبار تهافت هذا الزعم ببيان أن وجود الصالحين في كل ملة ودين يستدعي تقليدهم جميعاً ، لعدم وجود مزية ، كأن يقلد متابع صالحاً لانتسابهما لملة واحدة ، ويقلد الآخرون صالحين آخرين ، وهكذا ... ، لأنه من المعروف أن تقليد شخص ما ليس بأولى من تقليد غيره .

يقول القاضي : فإن قالوا : نقلد الأزهدين ، فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم .قلنا : ليس الزهد والتقشف من إمارات الحق ، ولهذا فإنك كثيراً ما تجد من رهبانية النصارى كثيرين قد بلغوا في الزهد الغاية ، مع كونهم على الباطل .ومن وجه آخر

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٠

يقال : ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخلو إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع ، أو لا يقلد واحداً منهم .إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون البعض ، لفقد المزية والاختصاص .ولا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع ، لأن في هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال[1] .

ومن ثم تسقط وجاهة تقليد الزهاد والصالحين ، ويظل النظر أو الاستدلال المدخل الأمثل – إن لم يكن الأوحد – لتحصيل المعرفة والعلم .

وقد يغتر البعض بالكثرة ، فيذهب مذهبهم ، بدعوى امتياز الكثرة على القلة ، لكن العقل كثيراً ما يشهد بغير ذلك ، كما أن السمع يذهب أيضاً إلى عكس ذلك – تماماً – نافياً القول بمزية للأكثري توجب تقليد الأقلي له .

يقول القاضي عبد الجبار[2] : فإن قالوا : نقلد الأكثرين ، فللكثرة مزية .قلنا : ليست الكثرة من إمارات الحق ، ولا القلة من إمارات الباطل .ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله " ولكن أكثرهم للحق كارهون "[3] ، وقوله " وأكثرهم لا يعقلون "[4] ، ومدح الأقلين بقوله " إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم "[5] ، وقوله " وما آمن معه إلا قليل "[6] ، وقوله " وقليل من عبادي الشكور "[7] .

وإذا كانت تلك أدلة سمعية تنفي عن التقليد – سواء للأغلبية أو الأكثرية – صفة الوجوبية أو الصحة ، فإن الإمام علياً كرم الله وجهه ، قد ضرب لنا مثلاً نعلم من خلاله عدم ضرورة وجود الحق مع الكثرة ، إذ الحق لا يُعرف بكثرة الأتباع ، والباطل لا يُعرف بقلتهم ... فيقول لما سأله الحارث بن حوّط مستنكراً كون أهل

1- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة.ص٦١
2- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص٦٢
3- سورة الزخرف :آية رقم ٧٨
4- سورة المائدة :آية رقم ١٠٣
5- سورة ص :آية رقم ٢٤
6- سورة هود :آية رقم ٤٠
7- سورة سبأ :آية رقم ١٣

الشام على باطل مع كثرتهم ، وأهل العراق على حق مع قلتهم : يا جار ، إنه لملبوس عليك .الحق لا يُعرف بالرجال ، وإنما الرجال يُعرفون بالحق .اعرف الحق تعرف أهله ، واعرف الباطل تعرف أهله ، قلّوا أم كثروا[١] . ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم – في أول أمره – محقّاً وهو قليل العدد[٢] .

لكن البعض – من دعاة التقليد – يُقحمون قضية " وجوب تقليد النبي " صلى الله عليه وسلم ، محاولين بذلك تعميم هذه القضية على كل ما يتعلق بالمعرفة والعلم ، لكن الأمر فيما يتعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم ، يختلف – وجذرياً – حيث يقول القاضي : فإن قلتم : ألستم جوّزتم تقليد الرسول ؟ فقد دخلتم فيما عبتم علينا .قلنا : معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول رأي الغير من غير أن يطالبه بحجة أو بينة ، ونحن إنما قبلناه – قول الرسول – بظهور المعجز عليه[٣] .

فكأن اتّبــاع النبي صلى الله عليه وســلم ، قد كـــان بعد ظـــهور " الحـــجة " و " البرهان " ، وإذا كان ذلك كذلك فغير النبي أولى أن نطالبه بحجة وبرهان ودليل على ما يأتي به .

???????

خامساً :اعتماد المكلف على النظر والاستدلال لمعرفة الله تعالى :

تقوم نظرية الاستدلال والنظر عند المعتزلة ، على مقولة بديهية يعتمدها العقل بقليل من التأمل ، وهي أنه لو عُرف الله تعالى تقليداً أو ضرورةً أو بالطبع ، لسقط عن الإنسان واجب التكليف ، ولانتفتْ مقومات المسؤولية ، ومن ثم تضيع معاني الحرية الإنسانية التي دافع عنها المعتزلة ، بل تضيع معاني " العدل الإلهي " ، ومعروف لنا أن العدل أصل من أصول المعتزلة .

١- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٢، الجاحظ : البيان والتبيين . تحقيق . المحامي فوزي عطوي . دار صعب . بيروت ١٩٦٨م ط١ ج١ ص٤٩١

٢- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " .ص١٢٢

٣- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٦٢ ،أبو الحسين البصري :المعتمد .ج١ ص٣٤٢ :٣٥٥

والتكليف لغةً " مأخوذ من الكلفة ، وهي التعب والمشقة ، ثم أطلق التكليفُ في الشرع على الأمر والنهي ، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة ومشقة ، من غير أن يدعوه إليه طبعه "[1]، وهو – التكليف – عند القاضي عبد الجبار " الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وأنه إرادة فعل للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به "[2] .

ويتبنى المعتزلة القول بالمسؤولية الفردية تمشياً مع اعتناقهم مبدأ العقلانية في الإسلام ، ويبدو ذلك واضحاً في قولهم بأن التكليف لا بد وأن يعطي المكلف حرية أن يفعل أو يترك ، مع مشقة في ذلك أو ذاك ، دون أن يكون هناك جبر أو إلجاء ، كما يبدو ذلك واضحاً عند معرفتنا أن المعتزلة يتبنون القول بأن الله تعالى قبل أن يكلف العبد التكاليف الشرعية[3] أو السمعية قد أعلمه بخلق العلم ، أو إيجاد الدلالات على ذلك ، ومن هنا لا يكون أحدنا مكلفاً لغيره على الحقيقة ، بينما الله وحده يختص بهذا الأمر ... ولذلك فإنه " من التكليف إعلام المكلف أنه يمكن أن يفعل أو لا يفعل ، نفعاً أو ضرراً ، مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء ، وهذا الإعلام قد يكون تارة بخلق العلم ، وتارة بنصب الدلالة .فلهذا لا يكون أحدنا مكلفاً لغيره على الحقيقة ، وإنما يختص القديم – جل وعز – بالتكليف "[4] .

ومعرفة الله تعالى بالنظر من أولى الواجبات على المكلفين[5] ، وذلك لأن معرفة الله تعالى – عند أبي رشيد وغيره من المعتزلة – لا تتم إلا عن طريق النظر والاستدلال ، على اعتبار أن المعارف عند المعتزلة معارف عقلية ، حتى لو قستم

---

[1] عبد القاهر البغدادي :أصول الدين .دار الآفاق الجديدة .بيروت ١٩٨١م ص٢٠٧
[2] القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١١
[3] التكاليف الشرعية بعد التكاليف العقلية ،حيث يرى المعتزلة أن التكاليف السمعية تابعة للتكاليف العقلية، على حين يرى أهل السنة أن التكاليف شرعية بانفراد ،ويرى البراهمة أن التكاليف عقلية بانفراد .انظر : الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٥ ،١٠١ ،ج٢ ص٢٥١ .الغزالي:الاقتصاد في الاعتقاد .ص٧٩
[4] القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١١
[5] القاضي عبد الجبار .المصدر السابق .ص٣٦

المعتزلة المعارفَ إلى حدسية يعقلها العقل ، مثل المسلمات الأولية ، وعملية مثل الأخلاقيات التي – أيضاً – يقوّمها العقل ، فيثبت أو ينفي[1] .

وبذلك يكون الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة[2] ، لأن الله تعالى لا يُعرف ضرورة ولا اضطراراً ولا مشاهدةً[3] .

والقول بأن الله تعالى يُعرف وفق منهج الاضطرار راجع إلى أبي الهذيل العلاف ، وقد تابعه في ذلك الجاحظ[4] ، لكن هذا الرأي يُظهر تهافته كل من القاضي عبد الجبار وأبي رشيد ، مستندين في ذلك إلى مبادئ الوجوب العقلي ، التي ترفض القول بأن معرفة الله تعالى تتم وفق الاضطرار أو المشاهدة :

فأما كون معرفته تعالى لا تتم ضرورةً ، فواضح من قولنا إن معرفة الله تعالى ليست ضروريةً ، إنما هي اكتسابية[5] ، فـ " الدليل على ذلك أن هذا العلم يقع بحسب نظرنا على وتيرة وطريقة واحدة مستمرة ، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا ، وإذا كان ذلك كذلك فالنظر من قبلنا وفعلنا ، فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب ، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون اضطرارياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا "[6] .

وهناك عدة أدلة تدل على أن الله تعالى لا يُعرف ضرورة :

منها : أن الأمر الضروري يُجمع عليه كل العقلاء ، فلا يكون من بينهم من ينكره ، بمعنى أنه " لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه ، كما

1- د.ألبير نصري نادر :فلسفة المعتزلة .ج٢ ص٤٦ وما بعدها
2- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٥
3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٨
4- المعرفة الاضطرارية عند العلاف هي معرفة الله تعالى ،أو معرفة الدليل المؤدي إلى معرفته تعالى .
5- اختلف المعتزلة ،وغيرهم ،في تحديد معنى العلم وانقسامه إلى ضروري ومكتسب ،فقال بعضهم ، ومنهم الجاحظ ،إن المعارف كلها ضرورية ،وتبدو أهمية هذا التقسيم من أن المعارف الضرورية عند القاضي عبد الجبار لا تدخل تحت التكليف ،بينما تدخل تحته العلوم المكتسبة ،والعلاقة الفاصلة بين العلمين أن العلوم الضرورية يتعذر نفيها عن النفس بالشكوك أو الشبه .انظر :القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٥٢ : ٥٤
6- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٥٢، ٥٣

في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه "[1] .

ومنها : أن الضروريات ساكنة في النفس متأصلة فيها ، ولا تزول بالشك أو بإثارة الريب والظنون ، كما أنه لا يمكن للإنسان دفعها عن نفسه ، بمعنى أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً " لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندي[2] وأبي عيسى الوراق "[3] .

وأما كون معرفته تعالى لا تتم مشاهدةً أو رؤية[4] ، فإن لدى المعتزلة أموراً لا يجوزونها على الله تعالى ، منها الرؤية ، ومنها معرفته تعالى مشاهدةً أو رؤية ، لما

1- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص٥٤

2- هو أبو الحسين أحمد بن يحيي .ذكره القاضي في الطبقة الثامنة .وقال إنه تاب آخر عمره .ونقل عنه الحاكم أبو السعد وابن المرتضي .وقد كان أبو الحسين هذا معتزلياً ثم خرج على المعتزلة ،وألف كتاباً أسماه "فضيحة المعتزلة "بعد أن كتب الجاحظ كتابه "فضيلة المعتزلة "وقد رد عليه أبو الحسين الخياط بكتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد "وللراوندي هذا كتب كثيرة ضد الإسلام .انظر في ذلك :القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة .ص٣٣ ،القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٧٨ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٦ "إعجاز القرآن "مواضع مختلفة ،أبو الحسين الخياط :الانتصار .مواضع مختلفة ،علي فهمي خشيم :الجبائيان . ص٢١٥ وما بعدها

3- هو أبو عيسى بن هارون الوراق ،توفي سنة ٢٤٧هـ ،وهو الذي أخرج أبا الحسين بن الراوندي إلى الإلحاد، وهو أستاذه .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٧٨ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص٥٤

4- موضوع الرؤية من مواضيع الخلاف بين مفكري الإسلام ،ويتعلق بمشكلة التجسيم ،وهل نثبت لله تعالى جهةً ومكاناً ويداً ووجهاً . وقد ذهبت الرافضة إلى أن ربها جسم ذو هيئة وصورة ،ويتحرك ويسكن وينزل وينتقل . وقالت المشبهة والكرامية إن الله تعالى جسم لا كالأجسام الحادثة ،ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبةً حقيقية ،وكذلك نسبوا إليه أنه في جهة معينة وهي العرش .والقائلون بذلك أجازوا رؤية الله تعالى في كل آن . وقال الأشعري بجواز رؤية الله تعالى وأثبت وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهم ،ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى ،بينما فعل ذلك الرازي ،إذ فسر الوجه بالذات .أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله تعالى في الآخرة أو في الدنيا ،كما رفضوا أخذ الآيات الواردة في الوجه والاستواء والجنب على معناها الظاهري فأولوها ،وهذا يتفق مع تنزيههم الله تعالى عن كل معنى من معاني التشبيه والتجسيم .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٠٨ ،الأشعري :الإبانة عن أصول الديانة .ص٣٥ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٠٠ ،١٠٨ ،الخياط :الانتصار .ص٤٩ ،أبو رشيد :الديوان .ص٥٩٥

في هذا القول من ذهاب إلى التشبيه والتجسيم ، وهما أمران من الأمور التي حرص أبو رشيد - كل الحرص - على نفيها عن الله تعالى ، إثباتاً للتنزيه اللائق بالذات الإلهية المقدسة .وعلى الرغم من ذلك نجد أبا رشيد لا يهتم بالرد على المشبهة والمجسمة في هذا الصدد قدر اهتمامه بالرد على الأشعريين الذين رفضوا " تكييف الرؤية "[1] ، ويقولون بأن الله تعالى إذا كانت رؤيته غير جائزة في الدنيا ، فإن الأمر يختلف في الآخرة ، فتجوز رؤية الله تعالى - عندهم - في الآخرة .

وقضية " عدم رؤية الله تعالى " كدلالة على عدم معرفته تعالى مشاهدةً ، يمكن أن يُستدل عليها من قضية الشك واليقين ، فقضايا التوحيد والعدل والحكمة الإلهية كلها أمور يمكن للإنسان إثباتها مع عدم إثبات أن الله تعالى يمكن أن يُرى أو لايمكن أن يُرى ، ذلك لأن مسألة الرؤية " ليست من المعلوم من الدين بالضرورة " .

يقول أبو رشيد : يمكن الاستدلال على ذلك مع الشك في أن الله تعالى يُرى أو لا يُرى ، والدليل على ذلك أن معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته ، كل ذلك يمكن إثباته مع عدم القطع بأن الله تعالى يُرى أو لا يُرى[2] .

** - <u>النظر لا يقبح أبداً</u> :

وما دمنا قد انتهينا إلى أن الاعتماد على الحواس لا يصح أن يكون طريقاً إلى المعرفة اليقينية ، ومعرفة الله تعالى على وجه الخصوص ، فإنه يصح القول بأن

---

[1] أي يقولون بأن الله تعالى يُرى بلا كيف ،أي أنه يُرى برؤية لا تُوصف ولكنها تُوجد ،كأن يُقال في الاستواء : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

[2] أبو رشيد :الديوان .ص٦٠١ ،هذا ...ويتعرض أبو رشيد لقضية الرؤية بإسهاب شديد ،فيعرض آراء مخالفيه ثم يرد عليهم ،تارةً معتمداً على السمعيات ،وتارةً معتمداً على العقليات .وقد آثرنا إرجاء الكلام في هذه الإشكالية والإفاضة فيها إلى الجزء الخاص بالصفات وما يجب إثباته لله تعالى ،وما يجب نفيه عنه تعالى .لكن - وبشكل مؤقت - يمكن الرجوع إلى المصادر أو المراجع الآتية لمزيد من التفصيل :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٣، ٢٤٩، ٢٦٣ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "الرؤية ".تحقيق د.محمد مصطفى حلمي .ص١٤٧ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٩٠ ، ١٩١ ،القاضي عبد الجبار :متشابه القرآن .تحقيق د.عدنان زرزور .دار التراث .القاهرة ١٩٦٩م ج١ ص١٠٦ ،القاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن عن المطاعن .ص١٢٨.

العلم بالله تعالى يجب أن يستند إلى العقل ، من خلال النظر والاستدلال ، وليس من خلال الحواس أو الاضطرار [١] ، ذلك لأن النظر – فيما يرى أبو رشيد – لا يقبح أبداً ، حتى لو فسد مقصده ، لأن البعض ممن لا يعتمدون على النظر أداة للمعرفة اليقينية قد أثاروا الكثير من الشبهات حول النظر ، مما دعا أبا رشيد إلى الرد عليهم مبيناً أن النظر لا يقبح أبداً ، وقد يقبح الطلب ،لأن قبح القصد لا يؤثر في حسن النظر نفسه .

يقول أبو رشيد : قال أبو القاسم : لو أن رجلاً ممن عادى النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، فكّر في نفسه فقال : لأنظرن في أمره عليه السلام نظراً صحيحاً من الآفات ، فإذا أفضى بي النظر إلى أنه محق ، كنت بوجوه المطاعن عليه أعرف ، وعلى التحرز منه ، والتمويه في معناه أقوى .وإن أفضى بي النظر إلى أنه مبطل – حاشا الرسول من ذلك – صرت إلى الراحة منه ، وتبينت خواء قوله دعوى بالحجج الواضحة .فنظر فأداه النظر إلى المعرفة بالله وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم ، فكانت معرفته معصية .والمعصية لا تكون إيماناً [٢] .

لكن أبا رشيد يعتقد الرأي الذاهب إلى حسن النظر ، ولو فسد مقصده ... فيقول : عند أبي الهذيل العلاف وأبي هاشم أنه وإن طلب بالنظر ما قلناه ، فالنظر حسن والطلب قبيح ، لأن الطلب عندهما وإن قصد به قبيح ، لا يؤثر في حال النظر ، كما لو قصد بما صفته الظلم وجهاً حسناً [٣] ، لم يؤثر ذلك في حاله ، ولو قصد برد الوديعة الخديعة ، لم يخرجه عن صفته التي لها يحسن [٤] . و : لو أن أحدنا قال إن زيداً في الدار ، ولم يكن في الدار ، كان كاذباً ، وكان خبره قبيحاً .ومعلوم أنه لا يجوز أن يقبح لمكان القصد ، لأنه لو كان زيد في الدار وفعل هذا الخبر بعينه وهذه الإرادة ، وكان له في الخبر غرض ، لكان الخبر حسناً إذا تعرّى عن سائر وجوه القبح ، مع

١- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٢٨ ،القاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن عن المطاعن .ص١٣١

٢- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٥

٣- كأن يسرق السارق مالاً فيتصدق به

٤- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٥

أن ذلك القصد الذي جعله السائل علة القبح حاصل ، ونفس القصد يقبح وإن لم يكن مقصوداً ، فلا يجوز أن يقال بأن للقصد تأثيراً في قبح النظر أو قبح المعرفة[1] .

ولصحة النظر عند أبي رشيد شروط ... منها : أن يكون حسناً ، وأن يكون مولداً للعلم ، ليتوصل إلى المنفعة ودفع الضرر ، وأن يكون متعرياً عن سائر وجوه القبح ... وفي ذلك يقول أبو رشيد : النظر قيل فيه إنه صحيح ، إذا لزم صاحبه السبر والترتيب ، ولم يمل إلى إلف وعصبية .وعند شيوخنا أن النظر إذا قيل فيه إنه صحيح فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه ، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم ، وأنه يوصل إلى منفعة ، ومتعرٍ عن سائر وجوه القبح ، وأنه يتحرز به عن الضرر ، لأن ما يتحرز به عن الضرر لا يكون إلا واجباً ، والوجوب يتضمن الحسن[٢] .

كما أن النظر الصحيح لا بد وأن يولد العلم .وصدقُ العلم وحسنُه – عند أبي رشيد – مرهون بسكون النفس ... لأن " الناظر فيما هذا سبيل نظره يؤديه إلى العلم ، وأنه يعلم ذلك باقتضائه سكون النفس "[٣] .

???????

<u>سادساً :الكلام في الطريق الذي يكون النظر فيه مؤدياً إلى معرفته تعالى :</u>

مما عرفناه أن المكلف ملزم – أولاً – بالعلم بالتوحيد ، ثم العدل ، بما هو علم بالله تعالى ، وذلك لأن العارف بالعدل متكلم في أفعال الله تعالى ، وبديهي أن الكلام في الذات لا بد وأن يسبق الكلام في الأفعال ، لكون الفعل قائماً بالذات ومتأخراً عنها ، فقبل أن يلزم المكلف العلم بالعدل ، يلزم علمه بالتوحيد ، ولا بد للعلم بالتوحيد من أن ينبني على أسس ، على اعتبار أن الكلام في التوحيد – توحيد الله تعالى – هو كلام في الصفات التي لا يستحقها إلا الله تعالى على وجه معين ، وهذا الأمر سوف نقدم له بالكلام في حدوث الأجسام ، والتي إذا عرفناها حادثة لزم احتياجها – من

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣١٦
2- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٦
3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

حيث كونها حادثة – إلى محدث يوجدها ، وهذا المحدث سوف لا يكون العقل الأول ، ولا العقل الفعال ، ولا النفس ، ولا الطبيعة ، ولا المصادفة ، بل سيكون هو الله عز وجل ، فإذا ما تم لنا ذلك جاز الكلام فيما يجب إثباته لذاته من الصفات ، وفيما يجب نفيه عنه تعالى من الصفات .

يقول القاضي عبد الجبار : الأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد ، ويترتب عليه العدل لوجهين : أحدهما .أن العلم بالعدل علم بأفعال الله تعالى ، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره .والثاني .أنما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً ، وذلك من باب التوحيد ، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد لينبني العدل عليه ، وكما لا بد من ترتيب العدل على التوحيد ، فلا بد من ترتيب التوحيد على مقدمات لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها ، ألا ترى أن الغرض بالتوحيد هو تفرّده عز وجل بصفات لا ثاني له في استحقاقها ، ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث ، وإثباته جل وعز محدثاً لها دون غيره ، ثم بيان الصفات التي تنبغي لذاته ، وما يستحيل عليه .فيجب أن نعرف هذه الجملة أولاً ، وإذا ثبت فقد عرف التوحيد ، ثم ينبني عليه العدل[1] .

هذا ... علاوةً على أن علماء المعتزلة قد جرت العادة عندهم على الكلام في أصل التوحيد قبل الكلام في بقية أصولهم ، تأسيساً على أن هذه الأصول فروع على العلم بالله تعالى ... الذي هو التوحيد[2] .

???????

سابعاً : الكلام في المقدمات الأساسية المؤدية إلى القول بحدوث الأجسام ، وإلى ضرورة وجود المحدث لها :

إن أبا رشيد في " ديوان الأصول " يبدأ الكلام بإثبات الدعاوى الأربع ، ليخلص من ذلك إلى القول بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث لها ، ثم يشرع في تناول صفاته تعالى[1] .

1- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣١

2- أبو رشيد :الديوان .ص٤٠

ومن المعروف أن أبا الهذيل العلاف هو أول من قال بهذه المقدمات الأربع ، والتي يذكرها أبو رشيد بـــ " الدعاوى " ، وقد حصرها في أربع دعاوى ، يتم بيانها على الوجه الآتي :

أولاً : في الأجسام معانٍ : هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون .

ثانياً : هذه المعاني محدثة .

ثالثاً : كل جسم لم ينفك عن هذه المعاني ، ولم يتقدمها .

رابعاً : إذا كان الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، وجب حدوثه مثلها[٢] .

هذه هي أول الطريق الذي يجب أن نعرفه طريقاً إلى معرفة الله تعالى ، ذلك لأن المكلف بالشرعيات لا يمكنه الإتيان بها على الوجه الأكمل الذي يستحق الثواب عليه إلا إذا عرف الله تعالى ، لأن الإتيان بهذه الشرعيات موقوف على العلم بالله تعالى ، فإذا ما عرف المكلف الله تعالى كان أقدر على القيام بما كُلف به من الواجبات الشرعية على الوجه الصحيح[٣] .

يقول القاضي عبد الجبار : الواجبات الشرعية قسمان : أحدهما .ما هو من باب الوصف والقول والعبارة .والآخر .ما هو خارج عن هذا الباب .

أما الأول .فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى .

والثاني .هو من باب الصلاة والصيام والحج ، وما شاكل ذلك .وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى ؛ أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات ، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله .وأما الإقرار بالشهادتين ، فلا شك أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأنه أمر

1- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٠ ،٣١ ،٩٥ ،أبو رشيد :الديوان .ص٤٠ ،٤١ ،الباقلاني : التمهيد .ص٤٤ ،أبو حامد الغزالي :إحياء علوم الدين .وبذيله .كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار . وملحق به كتب :تعريف الأحياء بفضل الإحياء ،الإملاء على إشكالات الإحياء ،عوارف المعارف .مكتبة مصر .ج١ ص١٨٢ ،ابن رشد :الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .تحقيق د.محمود قاسم .مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٥م ص١٣٥ :١٣٧

3- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٣

شرعي والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله .فهذا وجه ... ومن وجه آخر فإن الإقرار بالشهادتين صورته : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، فهو متردد بينهما ، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقر به ، بحيث لا يجوز خلافه[1] .

وإذا كنا سنجد أبا رشيد وهو يفيض في عرض تلك الدعاوى الأربع باعتبارها مدخلاً للتدليل على حدوث الموجودات ، ومن ثم حاجتها إلى محدث – وهو الله تعالى – فإن هذا يعد أمراً متسقاً مع النزعة العقلية عنده ، والتي تبدّت – أكثر ما تبدت – في محاولته عرض آرائه في وضوح ، في الوقت الذي يدلل فيه على تهافت رأي مخالفيه من القائلين بقدم العالم[2] .

كما يجب القول – وقبل عرض الدعاوى الأربع – إنه بالإمكان الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث الأجسام ، وهذه الأجسام يمكن القول بحدوثها على وجه من ثلاثة أوجه :

إما أن نستدل بالأعراض عليه تعالى ، ثم نعلم توحيده وعدله ، وبالتالي يكون السمع مدخلاً لإثبات حدوث الأجسام .

وإما أن نستدل بالأعراض عليه تعالى ، ثم نعلم قدمه ، على اعتبار أن الأعراض ليست مثلاً لله تعالى ، ومن ثم فهي حادثة والله تعالى قديم .

وإما أن نستدل على ذلك بالقول بوجود الأكوان أو المعاني ، ثم ندلل على حدوثها ، ثم نعرف كيف أن الجسم بها ومعها ، ومن ثم يمكن معرفة حدوثها[3] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٧٥

2- المطالع لكتاب " ديوان الأصول "لأبي رشيد ،يلمس أنه – الكتاب - قد وضع خصيصاً لإثبات تلك المقدمات الأربع كمدخل لإثبات حدوث الأجسام للكلام في وجود المحدث وصفاته ،مع تعرض أبي رشيد لكل المشكلات المتعلقة بهذه القضايا والرد على كل الاعتراضات والشبه .

3- هذا ما يعرف بالدعاوى الأربع ،وهي تلك التي أصبحت أساساً لكل الأدلة على إثبات كون الله تعالى صانعاً وخالقاً .وقد صارت هذه الدعاوى عمدة الأدلة عند معظم المتكلمين ،على مختلف اتجاهاتهم .انظر : القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٥ ،الغزالي :الإحياء .ج١ ص١٨٣ ،البغدادي :الفرق بين الفرق . ص١١٣ ،البغدادي :أصول الدين .ص٤٠ ،٤١ ،١٦٢ ،ابن حزم :الفصل .ج٥ ص٥٨ ،الأشعري :المقالات .ج٢=

يقول القاضي عبد الجبار : إذا أردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن حقك أن تعلم حدوثها ، وأن لها محدثاً مخالفاً وهو الله تعالى .والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة : أحدها .أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، وتعرفه بتوحيده وعدله ، وتعرف صحة السمع ، ثم تستدل بالسمع على حدوث الأجسام[1] .و : والثاني .هو أن تستدل بالأعراض على الله تعالى ، وتعلم قدمه ، ثم تقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى ، فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين ، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة[2] .و : والوجه الثالث .فهو الدلالة المعتمدة ، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل العلاف ، وتابعه باقي الشيوخ .وتحريرها هو أن نقول : إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث ، ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله[3] .

???????

وأول هذه الدعاوى التي نعرض لها – بإيجاز – هي الدعوى الأولى : وهي في إثبات أن هناك أكواناً أو معانٍ : هي – كقول القاضي عبد الجبار – السكون والحركة والاجتماع والافتراق[4] .

كما أن أبا رشيد يذهب مذهب شيخه القاضي ، حين يقول بالكون ولو في الجزء المنفرد[5] ، ولهذا جاء قولــه مثبتاً الحركة والسكون والاجتماع والافتراق " إن الجسم

=ص١٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٩ ،الإيجي :المواقف .ص١٦٢ ،ابن تيمية :بيان موافقة صحيح المعقول .ج١ ص١٩ ،٢٠

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٤ ،٩٥

2- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص٩٥

3- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع ،د.سعيد مراد .ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية .مخطوط دكتوراه .كلية الآداب .جامعة الزقازيق ١٩٨٦م ص٣٤٠ ،٣٤١

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٦

5- أبو رشيد :الديوان .ص٨٠ ،أبو رشيد :المسائل .ص٦١ :٦٣ ،ويرى الباحث أن قول أبي رشيد بالجزء المنفرد يعد دليلاً على تداخل البحث الفيزيقي مع البحث

حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلابد من أمـــر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى "[1] .

والدعوى الثانية : فهي في الكلام في حدوث هذه الأعراض ، وهذا كلام في أن الأعراض أو المعاني متضادة ، وأنها تتوالى على محالّها من الجواهر والأجسام ، وما دامت كذلك فهي حادثة لا محالة ، ومن ثم يصبح الجوهر أو الجسم المحتمل لهذه الأعراض أو المعاني حادثاً لا محالة[2] .

والدعوى الثالثة : فهي في أن الجسم لم يخل من هذه الأعراض الحادثة ولم ينفك منها ، وقد أُقيمت هذه الدعوى على مقولة المسافة ، التي إذا وُجدت صارت الأجسام مفترقة ، وإذا انعدمت صارت الأجسام مجتمعة[3] .

والدعوى الرابعة والأخيرة : فهي في القول بأن هذه الأجسام لما اشتملت على هذه المعاني والأعراض الحادثة صارت حادثة[4] ، تأسيساً على أن الأجسام في حاجة إلى هذه المعاني ليصح وجودها أو ليصح كونها ، وهذه الأجسام كانت لا قبل هذه

الميتافيزيقي عند أبي رشيد ،واتصال كل منهما بالآخر ،تدليلاً على أن البناء الفيزيقي عند أبي رشيد يعد تكملة للبناء الميتافيزيقي وامتداداً له ،ذلك لأن مقولة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ هو من باب القول بحدوث العالم ،لأنه لما كان الأمر كذلك ،وكان= =للعالم جزء فرد ينتهي إليه ،كان هذا العالم محدثاً لا محالة ،ولما كان العالم على هذه الصفة ،فإنه سوف يكون في حاجة ضرورية لمحدث يحدثه ،وهو الله تعالى ،الذي سوف يكون – لهذه الاعتبارات – قديماً ،ولا قديم غيره .وهذا الكلام كلام في التوحيد ،تماماً كما هو كلام في الطبيعيات ،إذ أنه نظرية في القول بخلق العالم ،مما يؤدي إلى أن يكون دليلاً – فيما نرى – على التوحد بين مذهب أبي رشيد في الإلهيات ومذهبه في الطبيعيات .

[1] أبو رشيد :الديوان .ص٤٣ ،٤٤ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٠ ،٤١

[2] القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٧٨ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص١٠٤ ،١٠٥ ،١١١ ،أبو رشيد :الديوان .ص١٦٩ ،د.أبو ريدة :النظّام ،ص١٤١

[3] القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص١١٢ ،١١٣ ، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف . ص٦٤:٦٣

[4] أبو رشيد :الديوان .ص٢٣١ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٤

الأكوان ولا بعدها ، ومن ثم وجب أن يكون حكمها في ذلك مثل حكم هذه الأكوان ، أي تكون حادثة مثلها ، لأن ما لم يخل من المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله[1] .

???????

هذه هي الدعاوى الأربع[2] التي قدم بها أبو رشيد لكلامه في إثبات القديم الذي لا قديم سواه ، وذلك على سبيل التمهيد للكلام في صفات هذا المحدث القديم تعالى .وبعد الكلام في إثبات القديم وإقامة الدلالة على وجوده تعالى يأتي الكلام في الصفات بنوعيها : الإثبات والنفي .

???????

ثامناً : إثبات المحدث الصانع القديم تعالى :

تعتبر الدلالات الأربع السابقة[3] مدخلاً ضرورياً للاستدلال على وجود الله تعالى باعتباره صانعاً محدثاً قديماً ، وليس من نافلة القول التأكيد على أن الاستدلال على الله تعالى بالبحث في الأجسام وعللها ، وفي العالم وكيفية حدوثه ... يُعتبر أولى وأدق من الاعتماد في هذا الأمر على البحث في الأعراض وغيرها ، ومعلوم لنا أن أول من اعتمد هذه الدلالة هو أبو الهذيل العلاف ، حيث يقول القاضي عبد الجبار : الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه : أحدهم . أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الأعراض . والثاني .أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام .والثالث .أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس

1- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٦٥

2- يجعلها ابن رشد ثلاثاً .انظر :ابن رشد :مناهج الأدلة .ص١٣٧ :١٤١ ،ونود أن نشير – هنا – إلى أن القول بهذه الدعاوى يعد قولاً معتمداً – في إثبات وجود الله تعالى – على أن العالم حادث ...وابن رشد يرفض هذا الدليل ،لأنه – ابن رشد – يقول بقدم العالم ،كما أن ابن رشد يرفض التدليل علي وجود الله تعالى من خلال القول بالإمكان والوجوب ،ويؤسس أدلة جديدة هي :العناية أو الغائية ،والاختراع ،والحركة .

3- هذه الدراسة :ص ١٥٥ وما بعدها

كذلك الاستدلال بالأعراض[1] .و : وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ[2] .

ويقيم أبو رشيد دلالته على وجود القديم تعالى خالقاً وصانعاً ومحدثاً ، تأسيساً على أن العالم بموجوداته حادث ، وما دام هذا العالم حادثاً فلابد من الاحتياج إلى محدث يحدثه .ولهذا يقول : الغرض بهذا الفصل الكلام في إثبات الصانع ، وجملة القول في ذلك أن العالم إذا كان محدثاً[3]، فلابد له من محدث[4] . ويشير القاضي عبد الجبار إلى نفس المعنى فيقول :إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد من محدث وفاعل[5] .

ويتبع أبو حامد الغزالي – وهو أشعري – طريقة المعتزلة في الاعتماد على مقدمات وجود المعاني والأكوان وكونها حادثة ، ثم احتياجها إلى محدث يحدثها ... فيقول : معرفة ذات الله سبحانه وتعالى على عشرة أصول[6] ، ونحن على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظّار نقول : من بداءة العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث ، فإذاً لا يستغني في حدوثه عن مسبب[7] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٤ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٢٢٨ وما بعدها

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٥

3- مشكلة قدم العالم وحدوثه من أكثر المشكلات الكلامية وعورة ،حيث ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بقدم العالم ،مما دفع الغزالي إلى تكفيرهم لهذا السبب ،ضمن أسباب أخرى رآها هو داعية إلى هذا التكفير ، بينما نجد المتكلمين يرفضون القول بقدم العالم ،ويردون على القائلين به .انظر :أبو حامد الغزالي :تهافت الفلاسفة .ص٢٩٣ وما بعدها ،أبو حامد الغزالي :المنقذ من الضلال .تحقيق .د. عبد الحليم محمود .مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٥م ط٢ ص١٠١ وما بعدها

4- أبو رشيد :الديوان .ص٥٥ .الباقلاني :التمهيد .ص٤٤، ٤٥

5- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٨ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٧٥

6- يعتمد الغزالي – أساساً – على أصول سمعية ،فهو في الأصل الأول من هذه الأصول العشرة يقدم من السمعيات الكثير من الآيات الدالة على وجود الخالق سبحانه وتعالى .

7- الغزالي :إحياء علوم الدين .ج١ ص١٠٦ وما بعدها

بل إن قضية معرفة محدث الأجسام[1] وموجدها ، تعد قضية إيمانية بإطلاق ، ولا يصح بدونها إيمان المرء ، ولذلك جاء القول " لا يكفي في أول العلم بالله تعالى ذلك دون أن نعلم أن لها محدثاً غيرها ، لأنه إذا لم يعلم أن محدثها غيرها جوّز أن تكون هي أحدثت نفسها ، أو جسم آخر أحدثها ، فلا يحصل عالماً بالله تعالى "[2] .

ويعتقد المتكلمون في حدوث العالم ، وكل منهم يبرهن بطريقته على ذلك[3] ، فأبو رشيد – على سبيل المثال – يعتمد في دلالته على وجود الله القديم ، على القياس : قياس الغائب على الشاهد ... فيقول : والدليل على ذلك أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، والعالم إذا شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل : وهو الله تعالى[4] .

وتنبني دلالة إثبات القديم تعالى بناء على قياس الغائب على الحاضر على دلالات أربع – تماماً كما رأينا أبا رشيد وهو يتكلم عن الدلالات الأربع لإثبات القديم بناءً على حدوث الأجسام – فيقال فيها : وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى : إحداها أن ها هنا تصرفات ، والثانية أنها محدثة ، والثالثة أنها محتاجة إلينا ، والرابعة أنها محتاجة إلينا لحدوثها .فإذا ثبت هذا قسنا العالم على تصرفاتنا ، فنقول : تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهو الله تعالى[5] .

1- أو "تأييس الآيسات عن ليس "انظر :د.عاطف العراقي :مذاهب فلاسفة المشرق .دار المعارف . القاهرة١٩٧٦م طه ص٦٠ وما بعدها

2- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٧٥ وما بعدها

3- هناك فكرة التناهي بالنسبة للزمان والمكان والأشخاص ،وهناك فكرة الوجوب والإمكان ،وفكرة الكمال والنقص .انظر :ابن حزم :الفصل .ج١ ص١٥ :١٨ ،الباقلاني :التمهيد .ص٤٥ ،د.عبد الرحمن بدوي :مذاهب الإسلاميين .ج١ ص٧١٧ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٩٧ ،دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام .ص٩٤ ، أبو البركات البغدادي :المعتبر في الحكمة .حيدر أباد .الدكن ١٣٥٧هـ ،١٣٥٨هـ ج٣ ص٤٣ ،الرازي :الأربعون في أصول الدين .حيدر أباد .الدكن ١٣٥٣هـ ط١ ص١٢، ١٣ ،ابن تيمية :موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .ج١ ص٣٠ ،ج٢ ص١٧٩

4- أبو رشيد :الديوان .ص٥٥ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٨ ،القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف .ص٧٦

5- أبو رشيد :الديوان .ص٥٥ ،٢٩٦ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٨

وأما القول بوجود هذه التصرفات وحدوثها ، وهي الأعراض ، فقد تم إثباته وإقامة البرهان والدليل عليه ، ثم نجد أبا رشيد وهو يقيم الدلالات على احتياج هذه التصرفات الحاضرة إلينا لنحدثها ، ليقيس – بعد ذلك – على هذا الحاضر الأمرَ الغائب ، وهو احتياج العالم إلى فاعل محدث مخالف لنا يحدثه ويوجده .

وقضية إثبات حاجة التصرفات – المقيس عليها – إلينا لنحدثها يقيمها أبو رشيد على وجهين :

الأول : القول بأن حدوث تصرفاتنا مرتهن برغباتنا ،سواء بالإيجاب – كرغبة القصد – أو النفي – كرغبة الكراهة – .وواضح أن أبا رشيد يُظهر براعة في إقامة مثل هذا الدليل ، فالواحد منا يدرك تماماً الفرق بين تصرف خاص به له تعلق به ، وبين تصرف للغير وليس له تعلق به ، كالطاعم إذا ظن في الطعام سماً ، فإنه يلفظه، فإذا اعتقده سليماً ، فإنه يُقدم عليه .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنها محتاجة إلينا ؟ قيل له : لأنه يجب حصولها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا ، مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، لولا أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا لما وجب ذلك ، كما في تصرفات الغير[1] .

الثاني : أن هذه التصرفات العرضية لا بد وأن تحتاج إلينا لأمر من ثلاثة أمور : إما أننا نمدها باستمرارية العدم ، وإما أننا نمدها باستمرارية الوجود والكون ، وإما أننا نمدها بتجدد هذا الوجود . ومن الواضح وغير المحتاج إلى كثير برهان القول بأننا لا يمكننا مدها باستمرارية العدم ، لأنها كانت مستمرة العدم قبل كونها وقبل كوننا نحن قادرين ، كما أنه من غير المعقول القول بأننا نمدها باستمرارية الوجود ، لأنها تبقى مستمرة في الوجود مع انتفائنا ، وهذا معناه كوننا نمدها بتجدد الوجود ، وهذا – من جهة ما – هو الحدوث[2] .

---

[1]- أبو رشيد :الديوان .ص٥٥

[2]- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٦

يقول أبو رشيد : نريد بقولنا قصدنا ودواعينا أنه يستمر لمكان الداعي[1].ومن ثم يثبت أبو رشيد وجود التصرفات من قبلنا ونواحينا ، على اعتبار أننا نحدثها ، لكنه قبل أن يبدأ قياسه يرد على بعض الاعتراضات التي ترفض هذا القياس ، تأسيساً على التفرقة بين الجسم والعرض .فإذا كان أبو رشيد قد أثبت وجود التصرفات ، فكيف نكون ملزمين بقياس ما هو جسم – العالم – على ما هو عرض – التصرفات – ؟ وهنا يجعل أبو رشيد الفيصل والمحك ليس الجنس ، بل المشاركة في الاحتياج ... فيقول : فإن قيل : ما أنكرتم أن العالم أجسام ، وتصرفاتنا أعراض ، فلا يجب أن تحتاج إلى محدث ، وإن احتاجت تصرفاتنا إلينا ؟ قيل له : تصرفاتنا محتاجة إلينا لحدوثها لا لجنسها ، فالعالم إذا شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل وإن خالفها في الجنس .يبين ذلك ويوضحه أن مخالفة العالم لتصرفاتنا ليست بأكثر من مخالفة تصرفاتنا بعضها لبعض ، وقد ثبت أن تصرفاتنا – مع اختلافها واختلاف أنواعها – احتاجت إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها في الحدوث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ... وهو الله تعالى[٢] .

وإثبات كون الله تعالى مخالفاً لنا ، وأنه المحدث لهذه الأجسام ، يتأدى بنا إلى نفي كون الجسم قادراً على إحداث نفسه[٣] ، أو أن الله تعالى قد خلق ذاتاً وأقدره على خلق هذه الأجسام .

أما ضرورة مخالفة الله تعالى لنا ، فواضحة ، لأننا – والحال هكذا – سنكون قادرين على فعل الأجسام ، ما دام القديم تعالى غير مخالف لنا ، وإذا علمنا عجزنا عن فعل الجسم ، بل عن فعل تصرف الغير ، كان حرياً بنا أن نعلم أن القديم تعالى لا بد وأن يكون مخالفاً لنا .

---

[1] أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٩٧ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٩.

[2] أبو رشيد :الديوان .ص٥٦ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٩

[3] ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .مع شرح نصير الدين الطوسي .القسم الثالث .تحقيق د.سليمان دنيا .دار المعارف .القاهرة .ط٢ ص٩٥ ،الباقلاني :التمهيد .ص٤٥.

يقول أبو رشيد : ولم قلتم إن محدث العالم يجب أن يكون فاعلاً مخالفاً لنا ؟ وهلاّ جاز أن تكون الأجسام هي التي أحدثت نفسها ، وأن الله تعالى خلق ذاتاً وأقدره على خلق الأجسام ؟ قيل له : الذي يدل على أن صانع العالم يجب أن يكون مخالفاً لنا هو أنه لو كان مثلنا لصح منا فعل الجسم ، كما صح منه فعل الجسم ، فإذا لم يصح منا ، علمنا أنه يجب أن يكون فاعلاً مخالفاً لنا[1] .

هذه واحدة ، وأما الثانية : فهي التدليل على عدم جواز إحداث الأجسام نفسها ، ذلك لأن الأجسام لو كانت قادرة على إحداث نفسها لقدرنا نحن ففعلنا لأنفسنا أموالاً وبنين كثيرة ، كما أنه لو قدرت الأجسام على فعل نفسها لكانت قادرة على ذلك قبل الإحداث ، تأسيساً على أن الفعل لا يصح إلا ممن هو قادر ، ولا بد لهذا الجسم أن يتقدم مقدوره ، وهذا معناه وجود القدرة في حال العدم ، مع علمنا أن العدم يحيل كون المعدوم قادراً ، لأن هناك ارتباطاً بين الفاعل وفعله ،والعدم يمنع هذا الارتباط .

يقول أبو رشيد : والذي يدل على أن الأجسام لا تجوز أن تكون هي التي أحدثت نفسها ، أن العالم أجسام ، والجسم لا يقدر على الجسم ، إذ لو قدر عليه لقدرنا نحن فكان يصح منا أن نفعل لأنفسنا ماشئنا من الأموال والأولاد والبنين ، ومعلوم خلافه ،ولو أنها كانت قادرة على إحداث نفسها لوجب أن تكون قادرة قبل إحداثها ، ولو كانت كذلك لوجب أن تكون قادرة في حال العدم ، والقادر لا يجوز أن يكون قادراً وهو معدوم[2] .

1- أبو رشيد :الديوان ،ص٥٦ ،٥٧.

2- أبو رشيد :المصدر السابق ،ص٥٧ ،وفي ذلك يقول الباقلاني :الدليل على أن المحدث ليس فاعلاً لنفسه أن منه الموات والأعراض التي لا يصح أن تحيا ،والفاعل لا يكون إلا حياً قادراً ،ولأن الحي منه كان مواتاً في بدء أمره ، وجاهلاً بنفسه وكيفية تركيبه ،ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حي قادر عالم ،وليس يجوز أن يكون كل شيء منه فعل غيره ،لأن المخلوق لا يفعل في غيره شيئاً ،ولو صح أن يفعل المحدث غيره وما هو مثل له لصح أن يفعل نفسه ،إذا كانت بمعنى ما هو فعل له ومن جنسه ،ولما استحال ذلك صح أن لجميع العالم خالقاً غيره ليس منه .انظر :الباقلاني :التمهيد ،ص٤٥.

ويقول في موضع آخر : إن الجسم لا يجوز أن يكون محدثاً لنفسه ، لأنه لو كان محدثاً لنفسه لوجب أن يكون قادراً قبل إحداثه ، ولا بد من أن يتقدم على مقدوره ، وهذا يقتضي كونه قادراً في حال العدم ، والمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً ، لأن القادر له تعلق بالمقدور ، والعدم يمنع هذا التعلق [١] .

وأما الثالثة : فهي التدليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يخلق ذاتاً ويقدره على خلق العالم .ذلك لأن هذه الذات لا بد وأن تكون حادثة ، والحادث إذا كان قادراً فسوف يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم ... " فالذي يدل على أن الله تعالى لا يجوز أن يخلق ذاتاً ويقدره على خلق العالم ، هو أن تلك الذات لا بد وأن تكون محدثةً ، والمحدث لا بد من أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم" [٢] .

وكما يرفض أبو رشيد المثلية بين الله تعالى وبين الأجسام ، وأنه يثبت الله تعالى مخالفاً لنا ، وكما يرفض – أيضاً – إقدار الجسم على خلق الجسم ، وكما يرفض – أيضاً – خلق الله تعالى الذات وإقدارها على خلق الجسم ، نجده وهو يرفض القول بـ " الطبع " موجداً ... فيقول : فإن قيل : ما أنكرتم أن العالم حصل بالطبع ؟ قلنا : إذا كان الطبع معنى ، فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدث بطبع آخر فيتسلسل إلى مالا نهاية ، وهذا محال .وإن حدث بفاعل مختار ، قلنا : إذا جاز أن يحدث بالطبع بفاعل مختار ، فلم لا يجوز أن يحدث العالم بفاعل مختار ؟ وإن كان ذلك المعنى الموجب قديماً ، وجب أن يكون العالم موجوداً فيما لم يزل ، تأسيساً على أنه من حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً ، ولا يجوز أن يكون العالم قديماً لأنا قد دللنا على حدوثه [٣] .

١- أبو رشيد :الديوان .ص٣٦٥

٢- أبو رشيد :الديوان . ص٣٦٥

٣- أبو رشيد :الديوان .ص٦٠ ،أبو رشيد :المسائل .ص١٣٣ :١٤٩ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة. ص ١١٩ ،١٣٠ ،الباقلاني :التمهيد .ص٥٢

وبذلك يثبت أبو رشيد أن فاعل الأجسام إذا لم يكن ذاتاً محدثةً ، ولا جسماً ، ولا طبعاً ، فيجب – من ثم – أن يكون هو الله تعالى القديم المحدث الصانع .

???????

تاسعاً : مبحث الصفات[١] :

إذا كنا قد ذهبنا إلى القول بان البحث في قدم العالم وحدوثه يعد من أكثر المشكلات الكلامية وعورةً ، فإن البحث في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ليس يقل عن مسألة القدم والحدوث أهميةً وخطورةً ، ذلك لأنها أول المشكلات الإلهية التي واجهها المتكلمون ، والتي تفرّعت عنها بحوثهم في كلام الله تعالى ورؤيته .

هذا ... وقد ذهب فريق من المتكلمين إلى التشبيه ، بعدما فشل في تنزيه الله تعالى ، ومن هؤلاء الشيعة الغالية .

وفريق آخر وقف موقفاً وسطاً ، فلم يرق إلى درجة التنزيه والتجريد القائمين على التأويل ، ولم ينغمس في وطأة التشبيه ، لأنهم ذهبوا إلى القول بأنهم " على طريقة أهل الحديث ، يقولون بما قاله الصحابة أصحاب رسول الله صلى الله عليه

١- نريد أن نشير إلى أن مبحث الصفات – الذي نحن بصدده – هو من التداعيات الهامة عند أبي رشيد ، والمعتزلة ،وليس في البحث في هذا المجال مجاوزة للحدود التي رسمها الشارع لنا ،ذلك إذا جعلنا هذا البحث مقصوراً على خاصة القوم ،وحجبناه عن العامة منهم ،تأسياً بمقولة ابن رشد "الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره ،مما يحرم على طريق الجدال في حال المناظرة ،فضلاً عن أن يثبت في كتاب ،فإنه لا ينتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ،وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم ،لذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ،إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم ، والكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمثابة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات ،التي تلك الأشياء سموم لها ،فإن السموم إنما هي أمور مضافة ،فإنه قد يكون سماً في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر ،فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ،بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس ،ومن منع النظر مستأهله ،بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس ،وليس الأمر كذلك ،بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ،وغذاء لنوع آخر "انظر :ابن رشد :تهافت التهافت .ص٥٥٠ :٥٥٣ ،د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص١٣٤ ،١٣٥ ،الباقلاني :التمهيد .ص٤٤ :٤٦ ،كما أن الإمام مالكاً يقسم العلم قسمين :علم يُلقى على الملأ والجمهور ،ولا يختص به أحد ،إذ لا ضرر فيه على أحد ، وكل الناس والعقول تقوى على قبوله واستساغته وهضمه والانتفاع به .وعلم لا يصح أن يعرفه إلا خاصة الناس، فلا يُلقى على العامة ،لأن ضرره على بعض النفوس أكبر من نفعه .انظر :أبو زهرة .مالك .ص٣١

وسلم ومن بعدهم من علماء التابعين وتابعيهم ، ويمرون على صفات الباري تعالى ذكره وعلت أسماؤه على ظاهرها ، بدون تأويل لمتشابهها ولا تحريف لظاهرها "[1] ، ومن هؤلاء الأشعرية التي توسطت فاتخذت موقفاً توفيقياً تبريرياً ، سيلزمهم – ربما بعد – القولَ بالجسمية ، لما جعلوا الله تعالى موصوفاً ، فصارت هناك صفة وموصوف ، وهاتان من حالات الجسم[2] ، مما دفع ابن رشد إلى القول فيهم " إنهم لا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين ، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ، ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا هم من جمهور المؤمنين المصدقين "[3] .

وفريق ثالث عالجوا مشكلة الذات وعلاقتها بالصفات معالجةً اعتمدت على التجريد والتنزيه اللائقين بالله تعالى ، وهؤلاء هم المعتزلة[4] ، الذين قال فيهم ابن رشد : إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول قريب من مذهب المعتزلة[5] .

1- ابن خزيمة :التوحيد وإثبات صفات الرب .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ .المقدمة ،ابن تيمية : الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى .المطبعة السلفية .القاهرة١٣٩٢هـ ط٢ ص٧، ابن تيمية :الوصية الكبرى في عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية .المطبعة السلفية .القاهرة ١٤٠١هـ ط١ ص١١

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٩٢، ٢٩٣ ،القاضي عبد الجبار :تثبيت دلائل النبوة .تحقيق د.عبد الكريم عثمان .دار العربية للطباعة والنشر .بيروت ١٩٦٦م ج١ ص١١٢ ،ابن رشد :مناهج الأدلة .ص١٦٥

3- ابن رشد :مناهج الأدلة .ص٢٠٦ نقلاً عن :د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . ص١٢٥

4- يقول أبو الحسن الأشعري :أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء ،وهوالسميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ،ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ،ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ،ولا يتحرك ولا يسكن ،ولا يتبعض ،وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ،وليس بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ،ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ،ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ،ولا يوصف بأنه متناه ،ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ،وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ،ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ،ولا تدركه الأبصار ،ولا يقاس بالقياس بالناس ،ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ،ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ،وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له .انظر :أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣٥ ، المسعودي :مروج الذهب .ج٣ ص٢٥١

5- ابن رشد :تهافت التهافت .ص٢٧٢

ويمكن القول بأن " الأمر الذي انعقد عليه الإجماع هو أن مشكلة الصفات في شكلها النهائي المدوّن في كتب علم الكلام خاصاً بالمعتزلة ، كانت من وضع أبي الهذيل العلاف ، وتطورت حتى وصل الأمر بأبي هاشم إلى القول بالأحوال "[1] .

ويمكن التأكيد على أن المعتزلة في بحثها في تلك المشكلة ، قد تحررت من كثير من التصورات غير العقلانية في تصور علاقة الذات بالصفات وبالكون كله ، تأسيساً على أن النصوص القرآنية الكريمة – وهي النصوص المقدسة في المقام الأول عند المسلمين – لم تتعرض لهذه المسألة بشكل مباشر ومحدد ، مما فتح المجال – واسعاً – لكثير من الاجتهادات المقبولة ، سواء في مجال الصفات أو في مجال العلوم بوجه عام[2] ، كما كان من العوامل التي دفعت المعتزلة إلى إعمال العقل في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ، تلك التيارات الفكرية المنحرفة ، والتي تمثلت – أكثر ما تمثلت – في موجات شديدة الخطورة من مقولات التجسيم والتجسيد والتشبيه والحلول ، سواء على يد أصحاب الديانات السابقة على الإسلام ، أو أصحاب الفرق التي تأثرت ببعض الفلسفات ، أو تأثرت بهذه الديانات فتبنت منطقها واعتنقت تصوراتها[3] .

ومعلوم لنا – أولاً – أن قول المعتزلة في الصفات يقوم على القول بنفيها قدماً ، عملاً منهم على تنزيه الله تعالى عن الشريك والشبيه ؛ ولذلك يقول الدكتور النشار وهو بصدد كلامه عن نفي الصفات : إن مشكلة نفي الصفات كانت قد أثيرت على يد جهم بن صفوان ، معاصر واصل بن عطاء ، بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم .وقد

1- على فهمي خشيم :الجبائيان .ص٩٧ ،٩٨ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥١٦

2- انظر في ذلك :الإمام محمد عبده :رسالة التوحيد .دار المعارف .القاهرة١٩٧٧م طه ص١١٠ ،١١١ ،د.محمد عاطف العراقي :مجلة القاهرة .مصر .العدد ٩٧ لسنة ١٩٨٩م ص٢٨وما بعدها ،أمين الخولى :المجددون في الإسلام .القاهرة ١٩٦٥م ج١ ص٤٠ :٥٢

3- عالج أبو رشيد هذه القضايا في "ديوان الأصول "ص٦٣٤ وما بعدها ،وكذلك عالجها القاضي عبد الجبار في "شرح الأصول الخمسة "ص٢٨٤وما بعدها

اتصل ابن عطاء بالجهم من خلال تلميذه حفص بن سالم .ويذهب ابن حنبل إلى أن واصلاً بن عطاء وعمراً بن عبيد تابعا جهماً في نفي الصفات[1] .

لكنه من الثابت أن واصلاً بن عطاء لم يفلسف الصفات ، بل اكتفى بنفيها فجاء القول " لقد نفى المعتزلة الصفات القديمة أصلاً ، حيث إن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصف لذاته ، لشاركته في الإلهية ، ومع ذلك يمكن أن يتصف الله بصفات إيجابية ، بعضها ينفرد بها كالوحدانية والقدم والصمدية ، وهي صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى : فالوحدانية تعني نفي الشريك عنه ، والقدم يعني نفي الحدوث عنه ، والصمدية تعني احتياج الموجودات إليه ، مع عدم حاجته إلى شيء .أما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى والتي أثبتها المعتزلة من صفات الذات ، فهي القدرة والحياة والعلم ، وهي صفات يُوصف بها الله ولا يُوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل "[2][3] .

وهذا معناه أن هناك صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، وهي صفات واحدية ، بمعنى أن الله تعالى يتصف بها ولا يجوز أن يتصف بضدها ، بينما صفات الأفعال هي تلك الصفات التي يجوّز المعتزلة على الله تعالى الاتصاف بها وبضدها : كصفة الإرادة وضدها الكراهة .كما أن صفات الذات تمثل ما يختص به الله تعالى وحده ، سواء وُجد العالم أم لم يُوجد ، وهي – كما أوضحنا – صفات العلم والقدرة والحياة ، على حين نجد أن صفات الأفعال لها تعلق بالعالم : فصفة العدل لا

1- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٣٩١ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥١٥.

2- يقول الشهرستاني :قال واصل بنفي الصفات عن الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة .وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ،وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ،وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين ،وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ،وانتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ،ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ،وهما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي ،أو حالان كما قال أبو هاشم .انظر :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٦

3- د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص١٢٦ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥١٧

بد لسريانها من وجود تتحقق فيه ، وصفة الرازق تتطلب عالماً يرزقه الله تعالى ... وهكذا .

يقول القاضي عبد الجبار : ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم بإيجابها له في كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت[1] . و: إن صفات القديم جل وعز ، إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ، نحو كونه قديراً غنياً ، وإما أن تكون من باب ما يشاركه فيه غيره في نفس الصفة ، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً ، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى يستحقها لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقها لمعانٍ محدثة[2] .

??????

صفات الإثبات :

وعند كلامنا عن صفات الله تعالى – ما يجب إثباته له منها ، وما يجب نفيه عنه تعالى – سوف نبدأ بصفات الإثبات ، إذ الإثبات مقدم على النفي ، والنفي تالٍ للإثبات ، ذلك لأنه " من غير الجائز أن نتكلم في نفي الصفات عنه ، ولما عرفنا ما يجب له ويثبت ، من حيث كان الكلام في النفي مرتباً على الإثبات "[3] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٢٨

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٣٠ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٠٤ :١٠٩ ،هذا... ويمانع البعض في الكلام عن صفات "الذات "تأسيساً على قولهم بأن الذات في نفسها "لا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها ،لأنها لا تشبه شيئاً في العالم ،ولا يشبهها شيء "وهذا معناه أن دراسة الصفات – هنا – تنصب على الألوهية ،لأنه لا أحد "له تعلق بعلم الذات أصلاً ،وإنما متعلقه العلم بالمرتبة ،وهو مسمى الله ،فهو الدليل المحفوظ الأركان السار على معرفة الإله ،وما يجب أن يكون عليه سبحانه من أسماء الأفعال ونعوت الجلال ،وبأية حقيقة يصدر الكون من هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف ،فلا خلاف أنها لا تعلم ،ومن تخيل أنه قد علم من الحق صفة نفسية ثبوتية ،فهيهات أنى له ذلك "؟ .انظر:محيي الدين بن عربي :الفتوحات المكية .دار الكتب العربية الكبرى .القاهرة١٣٢٩ هـ ج١ ص١٦٠ ،ج٢ ص٢٨٩

3- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٥ ،ابن متوية :التذكرة في أحكام الجواهر .تحقيق د.سامي نصر لطف ،د.فيصل بدير عون .تصدير د.إبراهيم بيومي مدكور .دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٥م ص٦٥

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فهل نرتب العلم بما ينفى عن الله على ما يثبت له من الأوصاف ؟ قيل له : نعم ، لا يمكننا أن ننفي عنه صفةً من الصفات إلا إذا علمنا كونه ثابتاً على صفة من الصفات هي مضادة لما ننفيه ، فلا يمكننا أن ننفي عنه العجز والضعف والمنع ، إلا إذا علمنا كونه قادراً أبداً ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الجهل والسهو والظن والشك ، إلا إذا علمنا أنه عالم لذاته ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الموت والفناء ، إلا إذا علمنا أنه حي لذاته ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه أنه جسم أو عرض ، وأنه يجوز عليه ما يجوز عليهما من الأحكام ، إلا إذا علمنا كونه قديماً ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه الشهوة والنفار ، إلا إذا علمنا أنه قديم ، حتى يمكننا أن نقول : إنه لو كان مشتهياً مع أنه قديم ، لكان يحتاج إلى خلق الشهوة والمشتَهى ، فيكون في حكم الملجأ ، وكذلك لا يمكننا أن ننفي عنه النظير والمثل والضد ، إلا إذا أثبتنا أنه قديم لم يزل ولا يزال ، فعُلم من ذلك أن كل ما يُنفى عنه يترتب على ما يجب له من الصفات[1] .

???????

القدرة[2] :

أجمعت كتب علم الكلام على أن شيوخ الاعتزال مجمعون على أن صفة القدرة هي الصفة المستدل عليها أولاً وقبل أي صفة أخرى ، تأسيساً على أن هذه الصفة يُحمل عليها باقي الصفات[3] ، ولهذا جاء قول القاضي عبد الجبار " أول ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادراً ، ولا بد من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصح إثباتها إلى الله عز وجل ، لأن إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع على كونه معقولاً "[4] و " اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز أنما هو كونه قادراً

1- أبو رشيد :الديوان .ص٤٦٨

2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٥٧ :٤٩٣، الرازي :المطالب العالية .تحقيق د.أحمد حجازي السقا .دار الكتاب العربي .بيروت ١٩٨٧م ط١ ج٣ ص٧٧

3- ذلك لقول الإيجي "لقد رد المعتزلة جميع الصفات الإلهية إلى كونه تعالى عالماً قادراً "انظر :الإيجي : المواقف .طبعة القسطنطينية ١٩٢٨هـ ج٣ ص٤٨٠

4- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١١٠

، وما عداه من الصفات يترتب عليه ، لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة ، وليست كذلك باقي الصفات لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط ، ولهذا قدمنا الكلام فيه "[1] .وجاء قول أبي رشيد " إذا كان العلم بهذه الصفات مستدلاً فلا بد من الترتيب في ذلك ، فأول ما يحصل العلم به من صفاته أنما كونه قادراً ، فإنه يستدل عليه بالفعل أو بصحته ، وأما ما عدا ذلك من صفاته فمما لا يحصل العلم به ابتداءً ، وإنما يحصل العلم بكونه قادراً ، أما كونه موجوداً فلا يصح العلم به ما لم يعلم كونه قادراً ، ثم يستدل بكونه قادراً على كونه موجوداً ، بأن يقال إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعدم يمنع التعلق .وكذلك كونه حياً لايمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بكونه قادراً ، فالقديم إذا كان قادراً يجب أن يكون حياً "[2] و " والذي يدل الفعل عليه بنفسه من دون واسطة ، كونه قادراً ، والذي يدل عليه الفعل بواسطة واحدة ، فنحو كونه موجوداً حياً ، فإن الفعل يدل على كونه قادراً ، وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً .والذي يدل عليه الفعل بواسطتين ، فنحو كونه مدركاً ، فإن الفعل يدل على كونه قادراً ، وكونه قادراً يدل على كونه موجوداً حياً ، وكونه حياً يدل على كونه مدركاً .فهذه هي الصفات التي تدل عليها أفعاله ، إما بنفسها ، وإما بواسطة أو بواسطتين"[3] .

وفعله – تعالى – هو الطريق إلى معرفة كونه قادراً ، ذلك لأن أبا رشيد يقول : إنه لما كان طريق العلم بالقديم تعالى فعله ، فكذلك العلم بأوصافه يجب أن يكون فعله[4] .

---

[1] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٥١، ١٥٢.
[2] أبو رشيد :الديوان .ص٤٦١
[3] أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٥٨، ٤٥٩.
[4] أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٥٧-

ويمكن إقامة الدليل على كون الله تعالى متصفاً بالقدرة ، بأنه تعالى قد اقتدر على الفعل بصحته ووقوعه معاً ، والفعل – هنا – هو العالم بأجسامه وأعراضه ، بمن فيه وما فيه[1] ، ويجب أن يُفهم الفعل هنا – أساساً – على أنه يعتمد على أمرين :

الأول : أن الإيجاد لم يكن حال وقوع الفعل ، بل القدرة قبله .

الثاني : أن الفعل لم يكن مقصوداً بوقوعه ، بل المقصود كون الفعل صحيحاً ، أي صحة الوقوع على وجه مطابق لمقصود القديم تعالى .ولعل هذا هو ما نفهمه من قول أبي رشيد " فإن قيل : فما الدليل على أن الله تعالى قادر ؟ قيل له : الدليل على صحة ذلك صحة وقوع الفعل .فإن قيل : فلم قلتم إن صحة وقوع الفعل تدل على كونه قادراً ؟ قيل له : نرد ذلك إلى الشاهد ، فنقول : إنا وجدنا في الشاهد جملتين ، صح من أحدهما الفعل ، وتعذر على الآخر ، فكان يجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقاً لمن تعذر عليه بأمر من الأمور لولاه لم يكن هو بأن يصح منه الفعل أولى من أن يتعذر عليه ، ولا صاحبه بأن يتعذر عليه أولى من أن يصح منه .فإن قيل : فما الدليل في الحقيقة : الوقوع أم الصحة ؟ قيل له : بل الصحة ، لأن الصحة لا يمكن أن يتوصل إليها إلا بالوقوع .والذي يدل على أن الدليل هو الصحة لا الوقوع ، هو أن الفعل لو وقع في حال يجب وقوعه لما دل على كونه قادراً ، بل بأن يدل على أنه ليس بقادر أولى ، وأنه في حكم العلة مع المعلول"[2] ، ومن قول القاضي عبد الجبار " اعلم أن الفعل هو دلالة على أن الفاعل كان قادراً ، لا على أنه قادر في الحال ، لأنه كيف يدل على كونه قادراً في الحال ، وهذه الحالة يكون فيها الفعل موجوداً ؟ وإنما صح أن يكون قادراً قبل الفعل ، لأنه معدوم فيوجده ، فأما في حال الفعل ، فلا يتأتى ذلك "[3] .

1- ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .القسم الثالث .ص٩٥

2- أبو رشيد :الديوان .ص٤٦٩ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٥٢

3- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١١٢

ومن جملة ما ينبغي اعتقاده ، أن القادر – تقدست أسماؤه – موصوف بالقدرة لم يزل ولا يزال ، لأن صفة القدرة هذه لا تدخل في باب " الإمكان والجواز " على الله تعالى ، ذلك لأنها ليست مرهونةً على معنى حادث لأجله يقدر الله تعالى .

يقول القاضي عبد الجبار : لا بد من علم متجدد نعلم به أنه تعالى قادر في هذه الأحوال أيضاً، وهذه الجملة تُبنى على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، فإذا صح ذلك ثبت عندنا بالدليل أنه ليس بقادر لمعنى قديم ، فليس إلا أن يكون قادراً لنفسه ، فيجب كونه قادراً في كل حال ، وإنما علم أنه كان قادراً فيما لم يزل ، لأنه لو حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لكانت هذه الصفة جائزةً عليه مؤننةً بمعنى محدث لأجله يقدر على حد ما يثبت في أحدنا ، فكان يلزم أن يكون قادراً بصفةٍ محدثة[1] . ويقول : والذي يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[2] .

???????

العلم[3] :

مما لاشك فيه – بداهةً – العلم بأن إتقان الصنائع يعد دليلاً على علم الصانعين ، تأسيساً أن على الفعل المحكم إنما يصدر – دوماً – من العالم به[4] ، وبذلك نذهب إلى الاعتقاد بأن الله تعالى " عالم بجميع الموجودات والمعدومات ، بدليل صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدل على قدرته وعلمه ، فمن رأى خطوطاً منظومةً تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصيغة الكتابة ، كان سفيهاً في استرابته "[5] .

1- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١١٣
2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٥٥
3- أبو رشيد :الديوان .ص٢٥٣، ٤٩٣، .الباقلاني :التمهيد .ص٤٧ .الرازي :المطالب العالية .ج٣ ص١٠٢
4- د.محمد عاطف العراقي :مذاهب فلاسفة المشرق .ص٢١١
5- أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٥١

يقول الشهرستاني ناعتاً المعتزلة ، وموضحاً موقفهم من قضية التنزيه وإثبات الوحدانية المطلقة والفريدة لله تعالى : القول الذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد هو القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف لذاته .ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة ، لأنه لو شاركته هذه الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية[1] .

وصفة العلم من الصفات الإلهية المعروفة سمعاً واستدلالاً " بالخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ، ولو في الشيء الحقير الضعيف ، علـى علـم القديم تعالى "[2] .

ويقدم لنا أبو رشيد دلالات ثلاثاً على كون الله تعالى عالماً :

فأما الدلالة الأولى : فيبينها أبو رشيد من خلال مقولة الإتقان والإحكام ، لقوله تعالى " الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير "[3] .مما يدفع الإيمان إلى العقل بأن الإتقان والإحكام لابد وأن يتصف فاعلهما بالعلم بما أتقن وما أحكم ... " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "[4] ؟

يقول أبو رشيد :اعلم أن الذي يدل على أن الله تعالى عالم وجوهٌ ثلاثة : أحدها أنه قد صحت منه الأفعال المحكمة ،وصحة الأفعال المحكمة تدل على كونه عالماً[5] .

---

[1] الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٤ ،٤٥ ،البغدادي :أصول الدين .ص٩٠

[2] أبو حامد الغزالي :إحياء علوم الدين .ج١ ص١٠٨

[3] سورة الملك :الآيتان رقم ٣ ،٤ ،وقد نزلت هاتان الآيتان ضمن سورة مكية،والآيات المكية – غالباً – تعالج مسائل العقيدة في الله تعالى وصفاته ،وفي الوحي ،وفي اليوم الآخر ،وعلاقة الكون بخالقه ،والتعريف بالخالق وصفاته تعريفاً يجعل الشعور حياً في القلوب ،مؤثراً موحياً بالمشاعر التي تتفق بعبد يتجه إلى الله تعالى . وهاتان الآيتان تظهران مظاهر الهيمنة الإلهية المتصرفة في الكون ،والقدرةَ التي لا يقيدها قيد ،ولا يحدها حد ، وهذا كله يوجب على المرء الاعتقاد بكون الله تعالى صانعاً عالماً متصرفاً في الكون بحكمة وعلم .

[4] سورة الملك :آية رقم ١٤

[5] أبو رشيد :الديوان .ص٤٩٣ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٠

ثم يعرّف لنا أبو رشيد الفعل المحكم فيقول : فإن قيل : فما الفعل المحكم ؟ قيل له : أفعال لها ترتيب في الحدوث ، ولا تصح من كل قادر[1] .

وإلى نفس هذا المعنى يذهب القاضي عبد الجبار ... فيقول : إن الله تعالى عالم ، وتحرير الدلالة على ذلك أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فإن قيل : وما المحكم من الأفعال ؟ قلنا : كل فعل وقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين[2] .

ويقول أبو رشيد : فإن قيل : فلم قلتم إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً ؟ قلنا له : لأنا وجدنا في الشاهد قادرين صح من أحدهما الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وتعذر على الآخر ، فيجب أن يكـــون من صح منه الفعل مفارقاً عمن تعذر عليه بأمر من الأمـــور ، ولولا ذلك الأمر لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيـــره أولى من خلافه ، ومن اختُص بذلك الأمـــر موصوف بأنه عالم[3] .

ونفس هذا المعنى في أن الشواهد تدلنا على أن القادر على الفعل عالم به ، لما قد أوقعه على وجه الصحة والإتقان ... نجده عند القاضي عبد الجبار حيث يقول : وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالماً ، فهو أنّا وجدنا في الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب .والآخر تعذر عليه كالأمي .فمن صحّ منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا كونه عالماً[4] .

وأما الدلالة الثانية : فيقيمها أبو رشيد على كونه تعالى عالماً ، على أساس أن الله تعالى قادر على القيام بما يتصف بالنظام الذي لا يختل – مطلقاً – وبالتواتر الذي لا ينقطع .وهذه كلها أمور تشتمل على العجائب التي تثير الاعتقاد الصحيح بأن صانعها عالم بها على أكمل وجه .حيث يقول : والدليل الثاني على أن الله تعالى عالم

1- أبو رشيد :الديوان .ص٤٩٣
2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٥٦
3- أبو رشيد :الديوان .ص٤٩٣
4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٥٧

، ما قد ثبت من أن الله تعالى يخلق أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة وفي أماكن مخصوصة : فخلق الثمار في أوقاتها ، والزرع في أوقاتها ، والأولاد في أوقاتها ، بحيث لا يقع في ذلك تقديم ولا تأخير ، على وجه الإفراط ، ثم يخلق كل جنس من جنس مخصوص حيواناً كان أو ثماراً ، لأنه يخلق الإنسان من الإنسان ، والبهائم من البهائم ، فكان كل جنس من جنسه ، وكذلك يخلق الرمانة من شجرة الرمان ، والعنب من الكرم ، والتفاحة من شجرها ، فلا بد من أن يكون عالماً بذلك ، إذ لو لم يكن عالماً بذلك لما تأتى ذلك على هذا الترتيب[1] .

وأما الدلالة الثالثة : فهي إدراك الواحد منا أن علمه الذي به يعلم الصنائع وشتى صنوف المعايش لم يكن يتأتى منه ، أنما هو من قبل غيره قادر لا بقدرة ، ولا بد أن يكون هذا الغير هو القديم .

يقول أبو رشيد : الدليل الثالث على أنه تعالى عالم ، ما قد ثبت أن أحدنا يعلم ما قد وقع منه من الأفعال المحكمة كالصنائع والحرف ، وقد علم أنه عالم بعلم ، وعلم أن ذلك العلم ليس من قبله ، ولا من قبل غيره من القادرين بقدرة ، فيجب أن يكون من قبل الله تعالى ، ثم ثبت أن العلم أنما هو اعتقاد واقع على وجه ، وثبت أنه إذا كان من جهة القديم تعالى فلا يكون الوجه إلا وقوعه من قبل العالم المعتقد ، وذلك ينبيء عن كونه عالماً[2] .

???????

الحياة[3] :

إن إثبات صفة الحياة لله تعالى يقوم على أساس التسليم والاعتقاد في كونه تعالى قادراً وعالماً ، ذلك لأن العالم القادر من الضروري أن يكون حياً ، إذ أنهما صفتان تستوجبان كون الذات حيةً ، ولهذا يقول أبو حامد الغزالي : إنه تعالى حي ، وهو

1- أبو رشيد :الديوان .ص٥٠٨، ٥٠٩
2- أبو رشيد :الديوان .ص٥١٠
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٢٤ :٥٥٦ ،الرازي :المطالب العالية .ج٣ ص٢١٥

معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ، فإن كون العالم القادر حياً ضروري[1] .

ويقول الجويني : صانع العالم حي عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ، وإذا ثبت كون صانع العالم عالماً قادراً ، فبالاضطرار يُعلم كونه حياً ، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد ، وتجويز ذلك مراغمة أو عناد[2] .

ويقول الأشعري : كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي ، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهرمنهم وهم عجزة موتى ! فلما استحال ذلك ، دلّت الصنائع على أن الله حي قادر[3] .

ويقول الباقلاني : فإن قال قائل : فما الدليل على أن صانع الأشياء حي ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر ، والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً ، يبين ذلك أنه لو جاز أن تظهر الأفعال المحكمات ممن ليس بحي ولا عالم ولا قادر ، لم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف ، يظهر منهم وهم موتى جماد عجزة ، ولم ندر لعل السائل لنا عن هذا السؤال المناظر لنا على تصحيح مذهبه وإبطال قولنا ميت أو موات ! وهذا تجاهل من راكبه وجحد لما نحن إلى إثباته مضطرون ، فوجب أن يكون الصانع عالماً قادراً حياً[4] .

ونفس هذه الدلالة على أن الله تعالى حي ، نجدها عند أبي رشيد ، لكن باستفاضة وردود أكثر مما نجده عند أي متكلم آخر .وأبو رشيد يقيم دلالته على أنه تعالى حي ، تأسيساً على أنه قد أورد الدلالة على كون الله تعالى عالماً وقادراً ... فيقول : اعلم

---

[1] أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٥٢

[2] الجويني :لمع الأدلة .تحقيق د.فوقية حسين محمود .مراجعة .محمود الخضيري .الدار المصرية للتأليف والنشر .القاهرة ١٩٦٥م ص٨٢ ،٨٣ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥٤٠

[3] الأشعري :اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع .تحقيق د.حمودة غرابة .القاهرة ١٩٧٥م ص٢٥ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥٤١

[4] الباقلاني :التمهيد .ص٤٧

أن الذي يدل على أن الله تعالى حي ، هو أنه قد صح أنه عالم قادر ، وصحة ذلك تدل على كونه حياً [1] .

ودلالة كون الله تعالى حياً تأسيساً على علمنا به تعالى قادراً وعالماً ، يقيمها أبو رشيد على دعامتين :

الأولى : أن الله تعالى عالم وقادر .

الثانية : أنه تعالى ما دام عالماً وقادراً ، فيلزم أن يكون حياً .

يقول أبو رشيد : هذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما : أن الله تعالى عالم قادر .والثاني : أن العالم القادر يجب أن يكون حياً [2] .

وقد سبق وأقمنا الدليل من خلال كلام أبي رشيد على كون الله تعالى عالماً وقادراً ، وبقي أن نعلم أن أبا رشيد يقيم الدلالة على كون العالم القادر حياً تأسيساً على قياس الغائب على الشاهد ، فنحن نجد في الشاهد أن الطريق إلى معرفة القادر أو العالم هو أن يكون حياً ، فكذلك في الغائب ، يجب أن نعلمه حياً إذا علمناه قادراً وعلمناه عالماً .

يقول أبو رشيد : أما الكلام في أنه تعالى قادر ، فقد بيناه ، وأما الكلام في أن صحة أن يعلم ويقدر تدل على كون الذات حياً ، فما قد ثبت في الشاهد من أن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون أحدنا حياً ، فيجب القضاء بذلك في كل موضع [3] .

ويقول في موضع آخر : إن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون الذات حياً ، وبذلك ينكشف كونه حياً ، وما كان طريقاً إلى الشيء وينكشف به ، لم يفترق الحال فيه شاهداً وغائباً ، لأنه من هذا الوجه صار كالحقيقة فيه [4] .

ويرد أبو رشيد على المجسمة التي رأت في هذا القياس مدخلاً للقول بالجسمية ، لأن أبا رشيد يذهب إلى قياس الغائب على الشاهد ، يقيس الغائب العالم القادر ، على

---

1. أبو رشيد :الديوان .ص٥٣٤
2. أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3. أبو رشيد :الديوان .ص٥٣٤
4. أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٣١

أحدنا ، ما دام قادراً عالماً ، فهو - بالضرورة - حي ، مما يُفضي إلى القول بالتشابه في أن الشاهد العالم القادر حي وجسم ، فيجب أن يكون الغائب جسماً . لكن أبا رشيد يُظهر تهافت هذا القول تأسيساً على التفرقة بين القادر بقدرة والقادر لذاته ، لكون الأول محتاجاً إلى محل ، وهو الجسم ، بينما الآخر تنتفي عنه تلك الحاجة .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فمقتضى دلالتكم على أن القديم تعالى حي من حيث إنه عالم قادر ، والعالم القادر في الشاهد لا بد أن يكون حياً ، فوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، لأنه في الشاهد العالم القادر يجب أن يكون حياً بجسم .والجواب : أن أحدنا إذا كان عالماً قادراً ، إنما وجب أن يكون جسماً ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، وكلاهما يحتاجان في وجودهما إلى محل مبني بنية مخصوصة ، وذلك لا يكون إلا جسماً ، فهذا هو العلة في أن العالم القادر في الشاهد يجب أن يكون جسماً ، فإذا كان هذا هو العلة في الشاهد ،فلا يجب في الغائب إذا فقدت هذه العلة ،لو كان عالماً قادراً ،أن يكون جسماً[1] .

???????

السمع والبصر والإدراك[2] :

من الأهمية بمكان بيان الفرق بين السميع والسامع ، وبين البصير والمبصر ، ذلك لأن الخلط بينهما قد يؤدي إلى الوقوع في القول بالقدم ، وهذا ما لاتذهب إليه المعتزلة عامة ، وأبو رشيد خاصة .

والقول ببيان الفرق بين السميع والسامع ، يعتمد على أن السميع هو ما به حال يختص بها ويسمع بها إذا وجد المسموع ، بينما السامع هو ما يسمع المسموع في الحال .

---

[1] أبو رشيد :الديوان .ص٥٣٥، ٥٣٦ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ص١٦١ :١٦٧ ، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٢٧ :١٢٩ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٠

[2] أبو رشيد :الديوان .ص٥٥٧ :٥٧٠ ،الباقلاني :التمهيد .ص٤٧ ،الرازي :المطالب العالية .ج٣ ص١٠٢ ،١٨٥

يقول القاضي عبد الجبار : لا بد أن نبين حقيقة السميع والبصير ، والسامع والمبصر والمدرك ، والفرق بينهما .أما السميع فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ، ويبصر المبصر إذا وجدا ، وأما السامع المبصر فهو أن يسمع ويبصر في الحال ، وكذلك المدرك .ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً ، ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل ، لفقد المسموع والمبصر[1] .

ويقيس أبو رشيد الغائب على الشاهد في قضية الإدراك ، كما أنه يفصل بين الإدراك من ناحية ، وبين الحياة والعلم من ناحية أخرى ، فقد لا يدرك الواحد منا المدركات وهو حي ، لانتفاء المدرك مثلاً أو وجود مانع يقوم بين المدرِك والشيء المدرَك ، ثم يبين لنا أبو رشيد تفرقةً هامةً بين صفتي الحياة والإدراك ، من حيث إن الحياة صفة واحدية لا تتعلق بالأغيار ، في حين نجد الإدراك صفةً مزدوجةً ، لها تعلق بالآخرين ، ومن هنا تلزم التفرقة بين ما له تعلق وما ليس له تعلق .

يقول أبو رشيد : إن الكلام في أن القديم تعالى مدرك ، لا يتم إلا بعد أن نبين أن الواحد منا له بكونه مدركاً صفةً زائدّة على كونه حياً وكونه عالماً ، فإن قيل : فلم قلتم إن أحدنا مدرك ، وإن له بكونه مدركاً صفة ؟ قيل له : أما القول بأن أحدنا مدرك فظاهر ولا يمكن الدفع له ، وأما الكلام في أن له بكونه مدركاً صفةً زائدةً ، فهو ما قد ثبت أنه يجد هذه القضية من نفسه ، لأنه يفصل بين ما يدركه وبين ما لا يدركه ، كما يفصل بين المدركات بعضها وبعض[2] .

وإقامة الدليل على كون الإدراك صفةً زائدّة على كون القديم تعالى عالماً ، يقول فيها أبو رشيد : فإن قيل : فلم قلتم إن هذه الصفة ، وهي كونه مدركاً ، صفة زائدة على كونه عالماً ؟ قيل له : لأنا نعلم انفكاك إحدى الصفتين عن الأخرى ، وهذا غاية ما يُعلم به تغاير الصفتين .ألا ترى أن أحدنا قد يدرك الشيء في حال النوم والسهو ، ولا يكون عالماً به ، لأنه يدرك الصوت في حال النوم ولا يكون عالماً بذلك ، ولا

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٦٧، ١٦٨
2- أبو رشيد :الديوان .ص٥٥٧

يكون المنع من ذلك لأنه معلوم ، ولهذا ربما كان سبباً لانتباهه ، وقد يكون عالماً بكثير من الأشياء ولا يكون مدركاً ، فإنه عالم بالله تعالى وبصفاته ، وبالمعدومات ، وبكثير من الأعراض ، وبكثير من البلدان والملوك وأحوالهم ، ولا يكون مدركاً لشيء من ذلك[1] .

ثم يبين لنا رأيه في كون المدرك مدركاً غيره حياً ... فيقول : وأما الكلام في أن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً ، فإن أحدنا قد يكون حياً ثم لا يدرك مدركاً ، كأن لا يكون المدرَك موجوداً ، أو يكون موجوداً وهناك مانع ، ولأن كونه حياً مما لا يتعلق ،وكونه مدركاً مما يتعلق ،فالصفة التي لا تتعلق لا بد أن تفارق ما يتعلق[2] .

والحال في صفة السمع والبصر غيره في صفة الإدراك ، إذ يجوّز أبو رشيد أن يكون للسميع البصير صفةٌ زائدةٌ على كونه حياً ، ذلك لأن شرط السميع والبصير عنده هو الحياة بلا آفة ، تماماً كما يقول القاضي عبد الجبار[3] .ويقيم أبو رشيد دلالته على كون القديم تعالى سميعاً بصيراً ، بناءً على القول بالتلازم بين الحياة للقديم تعالى – وهي أتم وأكمل حياة – وبين كونه سميعاً بصيراً ، إذ لا يُتصور في كامل الحياة وتامها أن يكون غير سميع وبصير .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : فما قولكم في السميع البصير ، هل له به صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به أم لا ؟ قيل له : هذا مما اختلف فيه كلام الشيخ أبي هاشم ، فذكر في موضع ما يدل على أن له بكونه سميعاً صفةً زائدةً على كونه حياً بلا آفة به ، وذكر في موضع ما يدل على أنه لا صفة له في ذلك زائدة على كونه حياً بلا آفة به ، وهو الصحيح ، وهو الذي ذكره قاضي القضاة ، والدليل على ذلك أنه لو كان له في ذلك صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به ، لكان لا يمتنع أن يحصل القديم تعالى حياً بلا آفة ولا يكون سميعاً بصيراً ، بأن لا يحصل على تلك الصفة ، أو يحصل على تلك الصفة فيكون سميعاً بصيراً وإن قدرنا أنه لا يكون حياً ، إذ ليس

---

1. أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٥٨ ،أبو رشيد :المسائل .ص٣٤١
2. أبو رشيد :الديوان .ص٥٥٩
3. القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٧٤

بين الصفتين تعلق من وجه معقول ، فلما علمنا أن القديم تعالى لا يكون حياً بلا آفة إلا وهو سميع بصير ، أو لا يكون سميعاً بصيراً إلا وهو حي لا آفة به ، عُلم أن الموضع في ذلك إلى كونه حياً بلا آفة[١] .

ويجب الاعتقاد في أن الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل ، وسيظل سميعاً بصيراً فيما لا يزال . فيجب أن يُعلم " أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، لأن المرجع في ذلك ليس إلا إلى كونه حياً لا آفة فيه ، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال ، ويُعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً فيما لم يزل ، ولا يكون سامعاً مبصراً فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصَر "[٢] .

???????

الوجود[٣] :

إذا كان البحث في هذه الصفة منصباً على صفة الوجود ، والتي يجب أن يتصف بها الله تعالى ، فإنه من الضروري أن نُعرّف الفرق بين الموجود والمعدوم ؛ فالمعدوم هو الذي ليس له صفة الوجود.

جاء في " الديوان " لأبي رشيد " أما قولنا معدوم فذكر شيخنا أبو عبد الله البصري[4] هو المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت .وهذا لا يصح ، لأن قولنا معدوم

1- أبو رشيد :الديوان .ص٥٧٠

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٧٤

3- أبو رشيد :الديوان .ص٥٧١ :٥٧٣ ،وتجدر الإشارة إلى أن الباقي من "الديوان "قد فُقد ،مما دفع الدكتور أبا ريدة إلى تكملة مسائل التوحيد بما وجده متسقاً مع فكر أبي رشيد من تلاميذ القاضي عبد الجبار .

4- هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ،المتوفى عام ٣٦٧هـ ،أحد شيوخ الاعتزال البصري ،وهو شيخ القاضي عبد الجبار ،وظلت كتبه تتصل بالقاضي حين مضى إلى الري حيث ولي القضاء هناك فانقطعت كتبه . والبصري هذا يعتبر من أوائل المعتزلة الذين يزعمون اتصال تيار الاعتزال بالرسول صلى الله عليه وسلم .وقد كان البصري شديد الميل إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه،حتى أنه آلف كتاباً أسماه "التفضيل "أي تفضيل علي رضي الله عنه .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٨٨ :٩٠

أظهر من قولنا منتف ، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود ، فإذا كان أشكل لا يجوز تحديده به ، والأولى أن يقال إن المعدوم هو الذي ليس له صفة الوجود "[1] .

وأما الموجود فهو ما يجده الرائي من نفسه عند المشاهدة وعند الرؤية ، وفي ذلك جاء القول " وأما قولنا موجود فذكر شيخنا أبو عبد الله البصري أنه الكائن الثابت .إلا أن هذا لا يصح ، لأن قولنا موجود أظهر منه ، وقد حد القاضي صفة الله الموجود بحد فقال : هو المختص بصفة لكونه عليها تظهر الأحكام الراجعة إلى الذات .وهذا الحد وإن كان جامعاً، إلا أنه أشكل من قولنا موجود ، وقولنا موجود أظهر منه ، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود ، فإذا سألنا سائل عن حقيقة الموجود أحلناه على نفسه فنقول : هو ما يجده من نفسه عند المشاهدة "[2] .

ويتناول القاضي عبد الجبار مفهوم الوجود في كتابه " المحيط بالتكليف " فيقول : الوجود صفة معقولة ، ولا يحد الموجود لفظة أوضح منه ، والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضروري في الذوات المدركة ، فأما فيما ليس بمدرك من الذوات ، فطريق العلم بوجودها هو الاستدلال[3] .

ولا يمكن إقامة الدليل على كون الله تعالى موجوداً قياساً للغائب على الشاهد ، إذ الحال هنا تختلف عن الحال في القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والإدراك ، فالموجودات في الحاضر نشاهدها فنعلم بوجودها ، بينما القديم تعالى لا نشاهده ، فلا تصح هذه الطريقة لإثباته تعالى موجوداً ، وهنا يظهر الاحتياج إلى الاستدلال بالقدرة والعلم ، وما يتعلقان به من مقدور ومعلوم ، والتعلق يتطلب الوجود ، إذ العدم يمنع التعلق ويحيله .

يقول القاضي عبد الجبار : نحن لا نحتاج إلى إقامة الدليل على وجود هذه الموجودات ، لأنا نشاهدها ونعلم بوجودها بالاضطرار ، وليس كذلك القديم تعالى ،

1- د.محمد عبد الهادي أبو ريدة :تكملة الديوان لأبي رشيد .ص٥٧١

2- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٧١ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٧٦

3- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٣٩

فإنا لا نشاهده عز وجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه ، وتحرير الدلالة على ذلك أنه عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً .وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما : أنه تعالى عالم قادر ، وقد تقدمه .والثاني : أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً ، فلا يمكن رده إلى الشاهد ، لأنا لو قلنا إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لا بد وأن يكون موجوداً ، فكذلك القديم تعالى ، كان لقائل أن يقول : إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبني بنية مخصوصة ، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد أن يكون موجوداً .وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه عالم لذاته وقادر لذاته[1] .

ثم يبين لنا القاضي عبد الجبار طريقة الاستدلال على كون الله تعالى موجوداً ... فيقول : إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعالم له تعلق بالمعلوم ، والعدم يحيل التعلق ، فلو كان القديم تعالى معدوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً ، والمعلوم خلافه[2] .

وعن المقصود بالتعلق بين القدرة ومقدورها ، وبين العلم ومعلومه ، جاء القول " المقصود بذلك أن القادر يصح منه إيجاد ما قدر عليه إن لم يكن منع ، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه على وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع "[3] .

ويجب على المكلف الاعتقاد في كون الله تعالى موجوداً أزلاً وأبداً ، حيث إن المكلف يلزمه " أن يعرف أن الله تعالى كان موجوداً لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال .أما الكلام في أن الله تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه قديم ، والقديم يجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، وأما الكلام في أنه يجب أن يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو ما قد ثبت أنه موجود لذاته ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال "[4] .

---

1. القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٧٧
2. القاضي عبد الجبار :المصدر السابق . نفس الموضع
3. القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٧٨
4. د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٧٣ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨١ ،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص١٥ :٢١.

القدم[1] :

استناداً إلى قول الله تعالى " ليس كمثله شيء "[2] ذهب المعتزلة ، عموماً ، وأبو رشيد ومن ذهب مذهبه خصوصاً ، إلى تنزيه الله تعالى تنزيهاً تجريدياً في صورة لم يرق إليها أحد من المتكلمين .

وعن أصل القديم في اللغة فهو " ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال : بناء قديم ، ورسم قديم .وعلى هذا جاء قوله تعالى " حتى عاد كالعرجون القديم "[3] .

هذا عن أصل كلمة القديم لغوياً ، أما المتكلمون فالقديم عندهم هو ما ليس له ابتداء ، أو ما ليس لوجوده أول .فهو " الموجود الذي لا أول لوجوده ولذلك وصفناه بالقديم "[4] .

والتدليل على كون الله تعالى قديماً ، يمكن إقامته تأسيساً على أن الموجود لا بد وأن يتصف إما بالقدم وإما بالحدوث ، فهو يتردد بين هذين الوصفين ، فإن لم يكن الموجود قديماً ، وجب أن يكون محدثاً لا محالة ، لاستحالة ارتفاع الصفتين عن الموجود ، ولاستحالة حصولهما معا فيه .وتحرير الدلالة على ذلك " هو أنه تعالى لو لم يكن قديماً لكان محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة "[5] .

وإذا افترضنا أن الله تعالى محدثٌ – حاشاه ربنا عن ذلك – لدخلنا في الدور المتسلسل إلى ما لانهاية ، لأن المحدث يحتاج إلى محدث يحدثه ، وهكذا إلى ما لا نهاية[6] .

1- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٧٣، ٥٧٤ .أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢١ .الرازي :المطالب العالية .ج٣ ص٢٠٩

2- سورة الشورى :آية رقم ١١

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٨١ .والآية الكريمة من سورة يس :رقم ٣٩

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٨١

5- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق . نفس الموضع

6- في ذلك يقول الباقلاني :لا يجوز أن يكون فاعل المحدث محدثاً .بل يجب أن يكون قديماً .والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث .لأن غيره من الحوادث=

والأمر في المحدثين واحد من اثنين : إما أن يقال بأن حدوثهم وقف على ما لا يتناهى من المحدثين ، وهذا أمر واضح الاستحالة .وإما أن يقال إن المحدثين ينتهون إلى صانع قديم أحدثهم ولم يحدثه شيء ؛ فـ " الدليل على أن الله تعالى قديم هو أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً ، ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث يحدثه ، ثم الكلام في محدثه كالكلام فيه ، ثم لا يخلو إما أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ، أو يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم ، ولا يجوز أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ، لأن وجود ما لا يتناهى محال ، فما يقف على وجود المحال مستحيل وجوده ، فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث ينتهي إلى صانع قديم وهو الله تعالى .ودليل آخر : وهو أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل ، والقادر لا يكون قادراً وهو معدوم ، فيجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل ، والموجود فيما لم يزل يكون قديماً لا محالة ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده "[1] .

???????

<u>صفات النفي :</u>

بعد أن بينا – فيما مضى – ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ، وهي تلك التي أفاض في شرحها أبو رشيد ، يأخذنا التسلسل المنطقي – وفق مذهب أبي رشيد – إلى الكلام في الصفات التي يجب نفيها عن الذات المقدسة : ذات الله عز وجل[2] ،

=إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً ،وكذلك القول في محدثه ،إن كان محدثاً ،في وجوب حاجته إلى محدث آخر ،وذلك محال .انظر :الباقلاني :التمهيد . ص٤٦

1- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٧٣، ٥٧٤

2- نعرف أن "الديوان "قبل عرض صفات النفي ،يعرض لكيفية استحقاق الله تعالى لصفات الإثبات ،وهي تلك القضية التي كانت محل خلاف بين المتكلمين ،والصفات "إما صفات ذات ،وهي التي يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة ،وإما صفات معنى ،وهي التي يوصف بها الله تعالى لمعنى ،وإما صفات أفعال ،وهي التي يوصف بها الله تعالى وبأضدادها .والمعتزلة أنكرت إثبات صفات أزلية لله ،بينما أثبت ذلك الأشاعرة ،ثم اختلف المعتزلة ،فقال بعضهم :عالم بعلم هو ذاته ،وقال بعضهم :هو عالم لذاته ،وقال أبو هاشم: عالم لما هو عليه في ذاته .والذي دعا المعتزلة إلى هذه التأويلات ظنهم أن إثبات الصفات القديمة لله هو من باب تثنية القديم ،ويؤدي إلى التجسيم "انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٨٢

وفي ذلك يقول الدكتور سعيد مراد : إن الذي يُنفى عنه تعالى ، على ضربين : أحدهما يُنفى عنه في كل حال ، وهو كل ما كان من أضداد هذه الصفات ، نحو كونه جاهلاً وعاجزاً ، وما شاكل ذلك من تجويزنا للحاجة ، ولمشابهة الأجسام والأعراض .والضرب الثاني يُنفى عنه في حال دون حال ، وذلك إذا كان راجعاً إلى الصفات في الحقيقة ، نحو كونه مدركاً ، وكونه مريداً وكارهاً ، فإنّا نثبته على هذه الصفات فيما لا يزال وننفيها عنه فيما لم يزل[1] . ثم يقول في موقف المعتزلة بعضهم من بعض في هذه القضية ، والذي بلغ حد إعلان التكفير من طائفة لطائفة ، علاوة على الخلاف الذي قد كان محتدماً بين المعتزلة وأهل السنة : ولقد حدث بين المعتزلة انفسهم خلاف حول هذه الأبواب ، خاصة أن الأمر وصل بهم إلى أن كفّر بعضهم بعضاً نتيجة هذه الاختلافات ، أضف إلى ما تقدم أن أهل السنة والجماعة يكفّرون المعتزلة من هذا الجانب[2] .

هذا معناه – تفصيلاً – أن الصفات التي سبق وأثبتناها لله تعالى لا تصح أضدادها على الذات القديمة : فمما لا يُعقل أن نصف الله تعالى بالعلم ، ولا ننفي عنه تعالى الجهل ، ومما لا يُعقل أن نصفه تعالى بالقدرة ، ولا ننفي عنه تعالى العجز والمرض والحاجة ، كما أنه مما لا يُعقل أن نصفه تعالى بالقدم ، ثم لا ننفي عنه تعالى ما قد يدل على الحدوث كالجسمية والعرضية ، فهذه الصفات إذا ثبتت لله تعالى وجب نفي أضدادها عنه سبحانه ، والأقوال في ذلك :

إما تلك التي يذهب الدكتور سعيد مراد إلى أنها تُنفى عن الله تعالى في حال دون حال ، نحو كونه تعالى مدركاً أو مريداً أو كارهاً ، فلأن هذه الصفات تصح مع وجود موضوعاتها ، كوجود ما يُدرك وما يُراد وما يُكره ، وهذا ما حدا بالدكتور سعيد مراد إلى القول بأن ننفي عنه تعالى هذه الصفات فيما لم يزل ونثبتها له تعالى فيما لا يزال ، وذلك لعدم وجود المدرَك والمراد والمكروه فيما لم يزل .

1- د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٥٥١
2- د.سعيد مراد :المرجع السابق .ص٥٥٢

وإما تلك التي يجب نفيها عنه تعالى كلية ، وهي أضداد صفات الذات ، نحو استحالة أن يكون – سبحانه – جاهلاً أو عاجزاً أو جسماً[1] .

???????

نفي الحاجة عنه تعالى :

القول في نفي الحاجة عن الله تعالى ، يعد كلاماً في أنه سبحانه غني ، إذ الغني – ضرورةً – هو الذي ينعدم عنده الاحتياج ، إذ الاحتياج نقص لتعلقه بالأغيار ، سواء كانوا أحياء أو أشياء ، والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وقبل التدليل على كون الله تعالى غنياً – وهو مدخل لنفي الاحتياج والحاجة عنه عز وجل – يجب أن نُميز بين الغني بإطلاق والغني لا بإطلاق .

أما الغني بإطلاق فهو القديم تعالى ، ومعنى أنه غني بإطلاق أنه غير محتاج أبداً وأزلاً ، فيما لم يزل وفيما لا يزال .

وأما الغني لا بإطلاق ، فهو الواحد منا ، حيث إن غناه ، وعدم احتياجه موقوفان على شيء ، أو مرتهنان بشيء أو أمر من الأمور ، فالواحـــد منا غني عن " س " بـــ " ص " ، فإذا ما انعدم " ص " عاد الواحد منا غير غني ، بل صار محتاجاً .

كما ينبغي التمييز بين الغني لانعدام سبب الاحتياج ، وبين الغني الذي يوجد له سبب الاحتياج : فالجماد – مثلاً – غني لا لذاته ، بل لأن سبب الاحتياج منعدم ، ولذلك قيل في صفة القديم تعالى : إنه غني بعد أن نقول إنه تعالى حي .وهذا هو مجمل التفرقة بين الحي الغني منا ، والحي الغني القديم سبحانه وتعالى[2] .

جاء في الديوان " الدليل على أن الله تعالى غني هو أن الحاجة إنما تجوز على من تجوز عليه المنافع والمضار ، والمنافع والمضار إنما تجوزان على من يجوز عليه الألم واللذة ، والألم واللذة إنما تجوزان على من تجوز عليه الشهوة والنفار ،

1- بالإضافة إلى :د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص١٥٥ وما بعدها .انظر :القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٤ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٥٤، ٢٦٣ ،ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .القسم الثالث .ص٧ ،٨

2- ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .القسم الثالث .ص١١٨ ،١٢٤

والشهوة والنفار لا يجوزان على الله تعالى[1] فلا يجوز عليه الألم واللذة ، وإذا لم يجز عليه الألم واللذة لم تجز عليه المنافع والمضار ، وإذا لم تجز عليه المنافع والمضار لم تجز عليه الحاجة ، وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب أن يكون غنياً "[2] .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الغني يجب أن يكون غنياً عما تصح الحاجة إليه ، حيث إن " من جملة ما يُنفى عن الله تعالى الحاجة ليثبت غنياً ، وأنه لما هو عليه يستحيل أن يكون محتاجاً ، وأنه لا يجوز خروجه عن هذا الحكم حتى يثبت محتاجاً في حال ، بل ذلك محال عليه أبداً ، وإنما ننفي الحاجة عنه تعالى عما تصح الحاجة إليه ، فأما ما يستحيل الحاجة إليه فلا يصح كونه غنياً عنه تعالى ، ولهذا لا يقال : هو غني عن ذاته .والأصل في نفي الحاجة عنه ، أنها تتبع جلب المنفعة ودفع المضرة ، وهما يتبعان اللذة والألم ، وهذان يتبعان الشهوة والنفار .فإذا استحالت الشهوة والنفار ، فقد استحالت الحاجة عليه "[3] .

???????

نفي الجسمية عنه تعالى :

مما لاشك فيه أن هناك عوامل عديدة قد كانت وراء ظهور فرقة المعتزلة على ساحة الفكر الإسلامي ، ومن أهم هذه العوامل – إن لم يكن أهمها على الإطلاق – هو تيار التجسيم الذي كان وقتها يتزعمه مقاتل بن سليمان ، معاصر جهم بن صفوان ، فقد نادى مقاتل هذا بالتجسيم والتشبيه متأثراً في ذلك بالتيارات الإسرائيلية وغيرها ، مما حدا بجهم بن صفوان أن يقول بتنزيه الله تعالى ، فينفي الصفات عن الذات المقدسة ، ومن جهم انتقلت الفكرة إلى المعتزلة[4] .

1- ذلك لأن الله تعالى ليس بجسم يقبل الزيادة والنقصان ،كما أنه ليس مشتهياً نافراً ،لأن الشهوة والنفار متعلقان بالحواس ،والحواس من صفات الأجسام ،ومعلوم لنا أن الله تعالى ليس جسماً .

2- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٤، ٥٩٥

3- القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . ص٢١٣، ٢١٤ ، القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص٢١٤، ٢١٥

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٧ هامش رقم١ ،أبو الحسن الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣٣ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .ج١ ص٢٨٩ ، ومقاتل هذا هو : مقاتل بن سليمان بن بشير البلخي . مولى=

والقول بنفي الجسمية عن الله عز وجل سيكون مدخلاً إلى الكلام في نفي العَرَضية عنه سبحانه[1]، ونفي الرؤية كذلك ، لكن منطق الأشياء يدعونا إلى البحث في تيار التجسيم المحض ، لنرى إلى أي مدى سار رجاله ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى سنعرض لتأويلات أهل السنة ، لنرى كيف فهموا آيات القرآن الكريم التي تأولها المعتزلة إثباتاً للتنزيه .

وما نريد أن نثبته – هنا – هو أن التجسيم والتشبيه قد دخلا إلى مجال الفكر الإسلامي من خلال الفهم الخاطيء لبعض آيات القرآن الكريم ، وكذلك الحديث النبوي الشريف[2] ، وذلك من قبل من أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر ، فقد أخذ هؤلاء يعيدون صياغة معتقداتهم ومزجها بكثير من أساطيرهم القديمة ، وزادوا في هذا كله أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونشروها بين بسطاء المسلمين والموالي والأعراب حديثي العهد بالإسلام[3] .

=الأزد ،كنيته أبو الحسن ،ولد ما بين ٦٠ :٧٠هـ وتوفي عام ١٥٠هـ .البعض يقول عنه إنه كبير المفسرين . انظر ترجمات له : أبو نعيم أحمد الأصبهاني : حلية الأولياء . دار الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥هـ ط٤ ج٧ ص٣٧ ، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي التميمي : الجرح والتعديل . دار إحياء التراث العربي . بيروت ١٩٥٢م ط١ ج٨ ص٣٥٤ ، محمد بن طاهر القيصراني : تذكرة الحفاظ . تحقيق . حمدي عبد المجيد إسماعيل . دار الصميعي . الرياض ١٤١٥هـ ط١ ج١ ص١٧٤ ، محمد بن أحمد الذهبي : سير أعلام النبلاء . تحقيق . شعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي . مؤسسة الرسالة . بيروت ١٤١٣هـ ط٩ ج٧ ص٢٠١ ، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي " أبو الفرج " : الضعفاء والمتروكين . تحقيق . عبد الله القاضي . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤٠٦هـ ط١ ج٣ ص١٣٦ ، والجهم هذا هو :الجهم بن صفوان . القائل بالجبر ، قتل في عهد هشام بن عبد الملك . انظر ترجمات له : أحمد بن حجر العسقلاني : فتح الباري . تحتيق . محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب . دار المعرفة . بيروت ١٣٧٩هـ ج١٣ ص٣٤٥ :٣٤٩ ، ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان . تحقيق . دائرة المعارف النظامية بالهند . مؤسسة الأعلمي للمطبوعات . بيروت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ط٣ ج٢ ص١٤٢ ، أحمد بن علي " الخطيب البغدادي " : تاريخ بغداد . دار الكتب العلمية . بيروت . ج١٣ ص٣٨٢

[1]- أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢٤

[2]- ينقسم النص القرآني من حيث مصدره إلى نوع واحد ،وهوقطعي الثبوت ،ومعناه :ثبوت صحة نسبة القول إلى قائله يقيناً ،وقد ضمن الله تعالى حفظ القرآن الكريم ,لقوله تعالى في الآية رقم ٩ من سورة الحجر "إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون "بينما الحديث النبوي الشريف ينقسم من حيث مصدره إلى قطعي الثبوت وظني الثبوت ،وكلا النصين ينقسم من حيث الدلالة إلى قطعي الدلالة وظني الدلالة .

[3]- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٠٦ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٢٨٧

ولقد كانت السبأية [1] من أوائل من أفرط في التشبيه ، فقد قالوا بإلهية علي كرم الله وجهه ، حتى أحرق قوماً منهم ، فازدادوا في مقولتهم تلك ، وقالوا : الآن علمنا أنك الإله ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يعذب بالنار إلا رب النار [٢] .

ثم البيانية ، أتباع بيان بن سمعان ، وقد ذهبوا إلى القول بأن معبودهم نور ، وصورته صورة إنسان ، وبأن أعضاءه كلها تفنى إلا الوجه [٣] .

ثم المغيرية ، أتباع مغيرة بن سعيد العجلي ، وقد ذهبوا إلى القول بأن لمعبودهم أعضاء على صورة الحروف الهجائية ، وصورته صورة رجل من نور ، يحمل فوق رأسه تاجاً من نور ، وأن له قلباً تنبع منه الحكمة ، وقالوا أيضاً إن الله لما أراد خلق العالم نطق بالاسم الأعظم فطار فوقع على رأسه تاجاً [٤] .!!!

ثم المنصورية ، أصحاب أبي منصور العجلي ، ادّعى الصعود إلى السماء ، وأن الله قد كلفه التبليغ بعد ما لقيه ومسح على رأسه [٥] .

ثم اليونسية ، أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، وقد ذهبوا إلى مدى بعيد في التشبيه ، فادّعوا إن الله – سبحانه – على عرشه تحمله الملائكة ، وإن كان هو أقوى منهم ، كما أن رجل الكركي تحمل بدنه وإن كان بدنه أقوى من رجله ، معتمدين في هذا الادعاء على أنه قد ورد في الخبر أن الملائكة تئط [٦] أحياناً من وطأة عظمة الله على العرش [٧] .

1- نسبةً إلى عبد الله بن سبأ ،الذي قال لعلي بن أبي طالب – كرم الله وجهه – أنت أنت ،أي أنت الإله . كان ابن سبأ يهودياً ثم أسلم .

2- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٧٤ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٧٠

3- الشهرستاني :الملل والنحل :ج١ ص١٠٥ أ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٧٠

4- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٧٧ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٧٠ ،سعيد القمي : المقالات والفرق .تحقيق د.محمد جواد مشكور.طهران ١٩٦٣م ط١ ص٥٠

5- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ١٧٨ ، ١٧٩،الإسفرايني :التبصير في الدين ،ص٧٠

6- يئط أي يرسل صوتاً من ثقل ما يحمل .ومسألة أطيط العرش بالله تعالى قد وردت في عدة أحاديث ، وهناك من العلماء من ينكر ذلك ولا يعده في باب الصفات .انظر :ابن خزيمة :التوحيد .ص١٠٤ :١٠٦

7- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٨٨ ،الإسفرايني :التبصير في الدين .ص٨٠ ،الفخر الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٦٥

أما أشد الفرق تجسيماً ، فهي الهشامية ، أتباع هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي ، وتذهب هذه الفرقة الغالية إلى أن الله بينه وبين الأجسام تشابه ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه ، وأن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه !!! وتنسب هذه الآراء إلى أتباع هشام بن الحكم .أما أتباع هشام بن سالم الجوالقي ، فقد ذهبوا إلى القول بأن معبودهم على صورة إنسان ، نصفه الأسفل مصمت والأعلى مجوّف ، وله شعر أسود على رأسه ، وأن قلبه تنبع منه الحكمة تماماً كما ينبع الماء من العيون[1] .

وأمام هذا التيار المشبّه المجسّم ، كان على مفكري المعتزلة أن يدافعوا عن جوهر الإسلام وروحه ، وذلك بذهابهم إلى أبعد مدى في القول بالتنزيه ، حتى نفوا الصفات القديمة ، لأن القدم أخص صفة من صفات الله تعالى[2] ، ومن شاركه في القدم وجب أن يشاركه في الألوهية .

والجسمية من المنفيات عن الله تعالى[3] ، سواء قال الخصوم بأنه تعالى يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول ، والحركة والسكون ، والانتقال من مكان إلى مكان .أو قالوا بأنه تعالى جسم ، ولكن ليس يجوز عليه ما يجوز على الأجسام ، لأنه تعالى – فيما يقولون – جسم قائم بنفسه[4] .

وقبل إيراد الدلالة على أن الله تعالى ليس جسماً ، نجد أنه من اللازم الوقوف على تعريف الجسم ، لنعرف بأي معنى من المعاني لا يجوز أن يكون الله تعالى جسماً ، ذلك لنعلم أن المشبهة والمجسمة في قولهم بأن الله تعالى جسم ، سينتهي بهم

1- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٤ ،أحمد بن عبد الله الكرماني :الفرق الإسلامية . تحقيق د.سليمة عبد الرسول .مطبعة الإرشاد .بغداد ١٩٧٣م ص٤٤، ٤٥ ،الإسفراييني :التبصير في الدين .ص٧١، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٨٤، ١٨٥ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٠٦ ،نشوان الحميري : الحور العين .ص١٤٨ ،ابن تيمية :منهاج السنة النبوية .ج١ ص٢٠٢ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٢٨٩

2- الخياط :الانتصار .ص١٥، ٣٤، ٣٧ ،أبو حامد الغزالي .الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢١

3- أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢٣

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٨ ،ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .القسم الثالث .ص٤٩، ٥٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥

الأمر إلى القول بجواز التشخّص عليه سبحانه ، فيكون المجسمة والمشبهة – بذلك – في صف واحد مع عبّاد الأصنام[١] .

أما الجسم فهو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ، ولن يكون الجسم كذلك إلا إذا " تركّب من ثمانية أجزاء ، يحصل جزآن في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقهما أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً "[٢] .

وبهذا المعنى ، أو بغيره[٣] ، لا يجوز أن يكون الله تعالى جسماً ، ذلك لأن القول بذلك لا يعدو أحد أمرين :

إما أن يكون القول بالجسمية يُعنى به أنه تعالى جسم ، ليس بمعنى طويل ولا عريض ولا عميق ، ومن ثم لايجوز عليه تعالى ما يجوز على الأجسام ذوات الطول والعرض والعمق والأكوان المتمثلة في الصعود والنزول والحركة والسكون والنقلة من مكان إلى مكان ، لأن الجسم على هذا النحو هو ما كان قائما بذاته أو بنفسه ، وذلك الأمر لا يمكن تصوره ، إذ لا يمكن تصور الجسمية دون ملحقاتها من طول وعرض وعمق ، وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يُوصف الله تعالى بأنه جسم[٤] .

وإما أن يكون القول بالجسمية يُعنى به أن الله تعالى جسم ، بمعنى اشتماله على صفات الأجسام من طول وعرض وعمق ، وهذا باطل من وجه إثبات القدم لله تعالى ، ولو كان الله تعالى مشتملاً على هذه الصفات ، لوجب حدوثه ، ذلك لأن ما

١- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٨٥

٢- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٧ ،الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٦ ص٩ ،د.أبو ريدة : تكملة الديوان .ص٥٩٥

٣- يذهب أبو الحسن الأشعري في تعريف الجسم إلى القول بأنه ما كان مؤلفاً ويذهب الكرامية في تعريف الجسم إلى القول بأنه ما كان قائماً بنفسه .

٤- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥

اشتمل على المحدث ، وجب أن يكون محدثاً مثله ، وقد ثبت أن الله تعالى قديم ، فلا يجوز – إذاً – أن يكون جسماً بهذا المعنى[1] .

ويمكن التدليل على تلك المقولة النافية للجسمية عن الله تعالى اعتماداً على دليل المثلية : ذلك لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، فإذا كان الله تعالى جسماً للزم أن يكون كتلك الأجسام ، ومثلاً لها،فيكون الله تعالى بهذا المعنى محدثاً مثل هذه الأجسام التي سبق وأثبتنا حدوثها ، وللزم أن تكون هذه الأجسام قديمة مثله تعالى ، اعتماداً على أن الله تعالى قديم والأجسام محدثة[2] .

وكذلك يمكن التدليل على أن الجسمية منفية عنه سبحانه ، رداً على من قال بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، اعتماداً على قول أبي رشيد – والمعتزلة – بأن الله تعالى شيء لا كالأشياء ، وعالم لا كالعالمين ، وقادر لا كالقادرين ، وذلك لأن قول النيسابوري هذا ليس منطوياً على تناقض ، وبيان ذلك : أن القول بأن الله تعالى شيء ، يعني أنه سبحانه يمكن أن يُعلم ، ويمكن أن يُخبر عنه ، هذا حين نصفه بالشيئية ، وحين نصفه باللامثلية مع الأشياء الأخرى ، فهذا معناه أنه تعالى موضوع للعلم والوصف والخبر ، ولكن ليس بالطريق الذي يمكن به وصف غيره من الأشياء الأخرى ، تماماً مثل قولنا بأن الله تعالى قادر لا كالقادرين ، فالمراد بذلك أنه تعالى قادر لذاته لا بقدرة ، وأنه تعالى عالم بذاته لا بعلم ولا لمعنى ، ولأنه تعالى يستحق هذه الصفات على وجه لا يستحقها غيره كالواحد منا .وليس الأمر كذلك حين قولنا إن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، لأن الجسم لا بد من أن يكون متصفاً بطول وعرض وعمق ، فإذا قلنا إنه لا كالأجسام فإننا نكون بذلك قد نفينا ما قد أثبتناه أولاً ، وهذا هو التناقض بعينه[3] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٨ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٩٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٩ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٩٩ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢١ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٦.

وأيضاً يمكن نفي الجسمية عنه تعالى بالقول إن الجسمية تعني القدرة بقدرة محدثة ، وهذا معناه عدم القدرة على إحداث الأجسام ، وإذا كان الله تعالى قادراً على إحداث الأجسام وفعلها ، اختراعاً لا توليداً ولا مباشرة ، لوجب أن يكون تعالى غير جسم .

وواضح من ذلك الدليل أمران :

الأول : أن الله تعالى لو كان جسماً لكان معنى ذلك أنه تعالى قادر بقدرة .

الثاني :أن القادر بقدرة لا يستطيع فعل الأجسام على سبيل الاختراع والإحداث ، ذلك لأن القدرة هي ملكة غير مستطيعة الإيجاد على سبيل الاختراع والإحداث ، بل على سبيل المباشرة والتوليد ، والمباشرة والتوليد لا يمكن بهما إيجاد الجسم[1] .

ولا بد – في هذا المجال – من إيراد الحجج التي أوردها المخالفون ، والتي اعتمدوا فيها على العقليات تارة ، وعلى السمعيات تارةً أخرى .

واعتماداً على العقليات ، يذهب المخالفون إلى أن القول بقدرة الله تعالى وعلمه يقتضي القول بالجسمية ، إذ الواحد منا – في الشاهد – ما دام قادراً وعالماً ، فهو كذلك لأنه جسم .

لكن هذه الحجة يرد عليها أبو رشيد بأن الشاهد يدل على ذلك لأن الموجودين في الشاهد أجسام ، لأنهم قادرون لمعنى ، أو قادرون بقدرة محدثة ، هي ملكة تحتاج إلى محل ، أو هي في حاجة إلى قالب له بناء معين ، مما يفضي إلى القول بأن الواحد منا لكي يكون قادراً لا بد وأن يكون جسماً ، بينما الأمر في قدرة الله تعالى غير ذلك، لأن الله تعالى قادر لذاته ،فهو ليس قادراً بقدرة محدثة ولا مكتسبة[2] .

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣١ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٩٩ ،٢٠٠ ، د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٧

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢٤، ٢٢٥، ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٧، ٥٩٨

واعتماداً على السمعيات[1] ، يورد المخالفون آيات قرآنية كريمة يوحي ظاهرها بتأييد وجهة نظرهم[2] ، وهذه الآيات كثيرة ، وقد تأولها أبو رشيد ، والمعتزلة عموماً، تأويلاً عقلياً ، ذهاباً منهم إلى التنزيه حتى مداه ،بينما رفض أهل السنة التأويل بأي وجه من الوجوه ، فقبلوا آيات الصفات على ظاهرها " بدون تأويل لمتشابهها ، ولا تحريف لظاهرها "[3] .

1- يذهب القاضي عبد الجبار ،وأبو رشيد ،إلى القول بأن الاستدلال بالسمع على هذه القضية باطل ،لأن صحة السمع والإيمان بصدقه موقوفان على نفس هذه القضية ،لأن الواحد منا ما لم يعتقده تعالى قديماً وعدلاً وحكيماً ،فلن يعلم صحة السمع ،وهكذا لا يمكن الاستدلال بالسمع على هذا الأمر ،وإلا كان الأمر هنا استدلالاً بالفرع على الأصل .انظر :د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٢٣٦

2- يقول القاضي عبد الجبار :إذا وردت في القرآن الكريم آيات تقتضي بظاهرها التشبيه ،وجب تأويلها ،لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ،ودليل العقل بعيد عن الاحتمال .انظر :القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٠٠ ، وقريب من هذا التوجه نجد عبد القاهر الجرجاني وهو يحذر الدارسين من الوقوع في شناعات التشبيه ،حين يأخذون الكلمات بظواهرها ...فيقول :هذا قد يكون سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه ،وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار ،فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز ،كما يتناول النور مسماه في حال الحقيقة ،ثم نظروا في مخرج قوله تعالى "ولتصنع على عيني " و "واصنع الفلك بأعيننا " فلم يجدوا للفظة "العين "ما يتناوله على حد تناول النور مثلاً للهدى والبيان ،ارتبكوا في الشك ، وحاموا حول الظاهر ،وحملوا أنفسهم على لزومه ،حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد ،ونعوذ بالله من الخذلان .انظر :عبد القاهر الجرجاني :أساس البلاغة .تحقيق ،محمد عبد المنعم خفاجي .مكتبة القاهرة ١٩٧٢م ط١ ج١ ص١٤٣

3- ابن خزيمة :التوحيد .ص١٠١ ،وبالنظر في القرآن الكريم ،نعلم أن كلمة "تأويل "قد وردت مرات عديدة ، بينما لم ترد كلمة "تفسير "إلا مرة واحدة ،مما نفهم منه أن التأويل قد كان أكثر شيوعاً واستخداماً ،بل وقبولاً ، من كلمة "تفسير " ،وهذا كله يمثل بعداً عقلياً للتحاور مع النص ،فيفهم الإنسان مقاصده البعيدة ،ولهذا يعتبر التأويل جهداً عقلياً مشكوراً لنفي ما يتوهم من تعارض بين هذه الآية أو تلك من آيات القرآن الكريم ،أو بين القرآن الكريم نفسه وبين أدلة العقول ،ليصح القول بأن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان ؛بمعنى أنه كتاب يوجد تواصلاً بين الماضي والحاضر ،ويبين لأتباعه كيفية دراسة كل منهما – أو هما معاً – على قصد التجاوز بعد الفهم ،لا على قصد التقديس – تقديس الماضي أو الحاضر - أو عدم الوعي /الاجترار !! ،أو – بمعنى آخر – فنحن نعلم أن القرآن الكريم قد نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم في مدة ثلاثة وعشرين عاماً ،كان الوحي خلالها يستجيب لمتغيرات واقع المسلمين ،فيما يعرف بـ "أسباب النزول "وكان الوحي يتغير بعضه ،فيما يعرف بـ "النسخ "وهكذا ظلت العلاقة بين التنزيل الكريم والواقع علاقة استيعاب وتوجيه وإرشاد ،هدفها الأخير صياغة الواقع الإسلامي كأحسن وأتم ما تكون الصياغة ،وبوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم انقطع الوحي ،لكننا – عقدياً – نؤمن أن القرآن الكريم باق إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها=

فمن الآيات الكريمة التي اعتمدها مخالفو المعتزلة ، واعتبروها عمدة في تأييد وجهة نظرهم ، قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى "[1] التي يعتبرونها دليلاً

=،وبما أن معطيات النصوص محدودة، والواقع البشري غير محدود ،فلا بد – من ثم – من وجود علاقة بين هذه النصوص بثبوتها ،وبين هذا الواقع بتغيره ،وذلك عبر إعادة فهم معاني النصوص ،فيما اصطلح على تسميته "التأويل" . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ... يعلم الدارسون أن مشكلة " أسباب النزول " لها تعلق ما بما يعرف بـ " عموم اللفظ وخصوص السبب " فقد انقسم الدارسون إلى قسمين : أحدهما يرى أن العبرة في فهم الخطاب الإلهي أنما هي بعموم اللفظ ، والآخر يرى أن العبرة هنا أنما هي بخصوص السبب ، وهذا الفريق الأخير يرى أن قاعدة " خصوص السبب " لا تنطبق على كل النصوص المنزلة التي وردت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة ، فهي لا تنطبق – على الإطلاق – على أي نص عقدي تعبدي ، ولا قصصي يكون الهدف منه الوعظ واستخلاص العبرة ، ولا على أي نص يتضمن تعظيماً لله تعالى ، ولا على أي نص له قيمة الترهيب أو الترغيب : الترهيب لمعارضي الدعوة والترغيب للمؤمنين . وبالتالي فإن قاعدة " خصوص السبب " لن تنطبق – في رأي هذا الفريق – إلا على النصوص ذات العلاقة الدنيوية الصرفة التي تحايث أو تصاحب الحياة البشرية ووقائعها اليومية المتغيرة ، مثل ما يتعلق بالنكاح والطلاق والظهار واللعان ، وما يتعلق بالعلاقة بين الزوجين من هجر أو ضرب غير مبرح ، وما يتعلق بمعاملة الزوجات والعدل بينهن وكيفية العلاقة الزوجية معهن والإنفاق عليهن . ويمكن أن تنسحب هذه القاعدة على ما يخص الأمور العامة ، مثل الحرب والسلم والهدنة والغنائم وأسرى الحروب ، وأدوات القتال ، وإبرام المعاهدات ، ومعاملة الجند قانونياً ... وما شاكل ذلك .

[1] سورة طه :آية رقم ٥ ،وفي معنى هذه الآية الكريمة يقول الحافظ ابن كثير :للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ،وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً ،وهو إمرارها كما جاءت ،من غير تكييف ولا تشبيه ،والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله ،فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه ،بل الأمر كما قال الأئمة :من شبه الله بخلقه فقد كفر ،ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ،وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ،فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة ،على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى ،ونفى عن الله تعالى النقص ،فقد سلك سبيل الهدى .وعلى هذا الأساس يكون الاستواء المتعارف عليه – وهو الجلوس والارتفاع المادي – منفياً عن الله سبحانه وتعالى ،ويكون له استواء على عرشه كما أخبرنا لا كما يفهم البشر .انظر :ابن كثير :تفسير القرآن العظيم .طبعة دار الشعب .تحقيق .عبد العزيز غنيم .القاهرة .مج٣ ص٤٢٢ ،والغريب أنه في الوقت الذي نجد فيه ابن كثير يرفض فهم الاستواء بمعنى الجلوس والارتفاع المادي ،نجد ابن خزيمة يقول :أخبر الله عن استوائه على عرشه ،في سبعة مواضع من القرآن ،كلها بلفظ "استوى "مما يدل أعظم دلالة أنه أراد بالاستواء حقيقة معناه ،الذي هو العلو والارتفاع .هذا ويورد ابن خزيمة في كتابه "التوحيد "أحاديث كثيرة لها أسانيد مختلفة ،يوحي ظاهرها بالارتفاع والعلو الماديين ،مع رفضه التأويل ،حتى أنه في مسألة "أطيط العرش "يرى وجوب الإيمان بما ورد به النص ،من غير تشبيه ولا تكييف ،وأن نعتقد أن ربنا سبحانه وتعالى ليس محمولاً على العرش ،وليس محتاجاً إليه ،بل العرش وما تحته محمول بقدرة الله تعالى .انظر :ابن خزيمة :التوحيد . ص١٠١ :١٣٦، الأشعري :الإبانة.ص٣١ .كما أن أبا حامد الغزالي يذهب إلى القول=

على الجسمية ، إذ الاستواء هو قيام وانتصاب ، وهذان من صفات الأجسام .لكن أبا رشيد يرفض هذا القول ، على أساس أن القول بالجسمية يعني التأليف والتركيب ، وهما يعنيان النقص الذي يسببه الاحتياج ، بينما الذات الإلهية المقدسة متصفة بكل كمال ، ومنزهة عن أي نقص أو احتياج ، ثم إن أبا رشيد يتأول هذه الآية الكريمة ، فيكون معنى الاستواء – هنا – هو الاستيلاء والغلبة[1] ، وقد ذُكر العرش لأنه يرمز إلى الملك ،وقد خُص العرش بالذات لعظمته ،فيكون الله تعالى بذلك قد استولى وغلب على الملك بالخلق والتدبير ، وأنه تعالى إذا صار مستولياً على العرش ذاته ، فيكون استيلاؤه على غيره أولى ، إذ العرش هو الأعظم ،ومن ملك الأعظم ملك ما دونه[٢] .

ودلائل اللغة تخدم الاتجاه الاعتزالي كثيراً ... ومنها قول الشاعر :

متى علونا واستوينا تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقول شاعر آخر :

قد استوى بشير على العراق بغير سيف أو دم مهراق

فالحمد لله المهيمن الخلاق[٣] .

وأيضاً نجد من الآيات الكريمة التي يتعلق بها المشبهة ، قوله تعالى " قال : ياإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ "[٤] ، ويورد ابن خزيمة آيات وأحاديث

=بتنزيه الله تعالى عن الاستقرار على العرش .انظر :أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٢٩

1- إذا كان فهم المعتزلة للاستواء – كما هو واضح – هو الاستيلاء والغلبة ،وكان هذا سعياً من جانبهم للتنزيه ،فإن ابن عربي يرى غير ذلك ،حيث يرى إمكانية اعتبار الصفات حقيقة في الذات الإلهية ،وإذا كان هناك تمايز ،فهو تمايز بين الذاتين لا في الصفات :الذات الإلهية والذات الإنسانية ،وبهذا فهو يرى أن المعتزلة حين تأولوا هذه الآية الكريمة نفياً للتشبيه بـ "الأجسام" فقد وقعوا في التشبيه بـ "المعاني" انظر :ابن عربي : الفتوحات .ج١ ص٦٨١

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢٦ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . ص١٨٦ :١٨٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٨

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢٧،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد .ص٣١

4- سورة ص :آية رقم ٧٥

كثيرة تثبت اليد ، لكن المعتزلة يرون أنه بشيء من التدبر يمكن صرف معانيها إلى القدرة والنعمة[1] .

لكن المشبهة أرادوا فهم هذه الآية الكريمة على أنها قول يدل على الجسمية ، إذ اليد لا تكون – في تصورهم – إلا لذي جسم ، لكن أبا رشيد يصرف معنى اليد هنا إلى القوة ، مستعيناً في ذلك باللغة واستخداماتها ، فنجد قول الشاعر :

فقالا :شفاك الله ،والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان[2]

ومن الآيات التي يعتمدها المشبهة دليلاً على الجسمية ، قوله تعالى " بل يداه مبسوطتان "[3] .والتأويل هنا ينصرف إلى معنى النعمة والمنّة ، لقول المثل العربي "لفلان علي يد " أي منة ونعمة[4] .

وجملة ما يلزم المكلف المؤمن في هذه المسألة أن يعرف أن الله تعالى " ليس بجسم ولم يكن جسماً فيما لم يزل ، ولا يكون جسماً فيما لا يزال ، والدليل على ذلك أن الله تعالى قادر لذاته ، وكان قادراً فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فلا يجوز أن يكون جسماً في حال من الأحوال أصلاً والبتّة "[5] .

???????

<u>نفي الأعراض عنه تعالى :</u>

كون الله تعالى ليس جسماً – كما سبق وبيّنا – يتأدّى بنا إلى نفي العرضية عنه سبحانه ، ذلك لأن العرض في اصطلاح المتكلمين[6] هو ما يعرض وجوداً ، أي

1- ابن خزيمة :التوحيد .ص٥٣ :٦٣
2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢٨ ،د .أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٠.
3- سورة المائدة :آية رقم ٦٤
4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٢٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٠.
5- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٠ ،وهذا هو منهج أبي رشيد عموماً في الآيات التي تشعر من يقرؤها بالتشبيه ،وهو منهج يعتمد على التأويل وصولاً إلى التنزيه .
6- في اللغة :العرض هو الشيء الذي يوجد ولا يدوم طويلاً ،ومن هنا فقد وصف السحاب بأنه عارض ،فجاء قوله تعالى في سورة الأحقاف :آية رقم ٢٤ "هذا عارض=

يحدث في الوجود ، سواء زال أو بقي ببقاء الجسم العارض فيه .وواضح هنا أن العرض – في كلا الحالين – حادث وليس موجوداً لا لذاته ولا بذاته[1] .

ومعروف لنا أن الأعراض في كل أحوالها لها ما يضادها ، ومن هنا يمكن القول بأن نفي العرضية عن الله تعالى ، يعتمد على أنه تعالى لو كان عرضاً لكان له صفات متضادة ، كما أنه من المعروف لنا أن الأعراض حادثة ، فإذا ما تشابه الله تعالى مع الأعراض لوجب التماثل بينه سبحانه وبين الأعراض ، والتماثل يقتضي أن يكون الله تعالى محدثاً كالأعراض ، والأعراض قديمة مثله تعالى ، لأن المثلين لا يجوز خروجهما عن صفة في قدم أو حدوث ، وقد علمنا أن الله تعالى قديم وأن الأعراض حادثة[2] .

???????

نفي الرؤية :

عندما يصل بنا البحث إلى موضوع الرؤية ، نكون قد وصلنا إلى النقطة الأكثر حساسية في الخلاف بين المعتزلة من ناحية ، والمشبهة والمجسمة من ناحية أخرى ، ليس هذا فحسب ، بل بين المعتزلة وبين الأشاعرة[3] ، الذين يذهبون إلى عدم تكييف الرؤية[1] .

=ممطرنا " ،وجاء القول بأن الدنيا عرض حاضر ،يأكل منه البر والفاجر.انظر : محمد بن إدريس الشافعي : مسند الشافعي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص٦٧ ، علي بن أبي بكر البيهقي : مجمع الزوائد . دار الريان للتراث . القاهرة . ج٢ ص١٨٨ ، ١٨٩ ، القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٠

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٠ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٢ ،أبو رشيد :المسائل .ص١٢٢ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١ ،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد .ص٢٤

3- تذهب الأشعرية إلى الاعتقاد بأن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار ،كما يُرى القمر ليلة البدر ، والمؤمنون سوف يرونه تعالى يوم القيامة ،اعتماداً على فهمهم للروايات التي وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ،وفهمهم للآية الكريمة :رقم ١٥ في سورة المطففين "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " وهذا معناه – عندهم – أن=

وبادىء ذي بدء ، يرى أبو رشيد أن قضية الرؤية هذه : جوازها أو عدمها .مما يمكن الاستدلال عليه بالسمع ، ذلك لأن صحة السمع لا تتوقف عليها ، لأن معرفة الله تعالى بعدله وتوحيده وحكمته ، مما يمكن إثباته ، مع عدم القطع – ضرورة – أن الله تعالى يُرى أو لا يُرى .

وتأسيساً على ذلك ذهب أبو رشيد – ومدرسة القاضي عبد الجبار بوجه عام – إلى جواز أن يسأل موسى عليه السلام ربه الرؤية ، لقوله تعالى " ربِّ أرني انظر إليك "[2] لأنه لم يكن عالماً بأن الله تعالى يُرى أو لا يُرى[3] .

وعمدة السمعيات عند أبي رشيد في نفي الرؤية قوله تعالى " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهواللطيف الخبير "[4] .

ولقد كانت هذه الآية الكريمة محل اختلاف في فهم كل من المعتزلة وأهل السنة[5]، فعلى حين يقر أهل السنة بإثبات الرؤية – إثباتاً في الاخرة ونفياً في الدنيا –

=المؤمنين سوف يرون ربهم يوم القيامة ،وكذلك فهمهم لسؤال موسى عليه السلام ربه الرؤية في الدنيا ،وأن الله تعالى لما تجلّى للجبل دكه ،وهذا يخبرموسى عليه السلام أنه لا يرى الله تعالى في الدنيا .انظر :أبو الحسن الأشعري :الإبانة .ص٢٥ ،٣٦ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣٣ ،٢٨٧: ٢٨٩ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص١٠٠ ،ويجب أن نشير هنا إلى أن أبا حامد الغزالي يذهب إلى تجويز الرؤية .انظر :أبو حامد الغزالي :الاقتصاد .ص٣٢ :٣٩

1- عدم تكييف الرؤية معناه ،عند المتكلمين ،أن الله تعالى يُرى ،ولكن بلا كيف ،فرؤيته سبحانه ليست توصف ،وليس لها كيفيات ،فالله تعالى يُرى في الآخرة ،وإن كان لا يرى في الدنيا .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٠٩ ،الأشعري :الإبانة .ص٩٧ ،ابن خزيمة :التوحيد .ص١٧٢ :١٧٥ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١

2- سورة الأعراف :آية رقم١٤٣

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١

4- سورة الأنعام :آية رقم١٠٣ ،وعن هذه الأدلة السمعية .انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣١٥ :٣٣٣

5- يذهب أهل السنة في تفسيرهم هذه الآية الكريمة إلى أن المقصود منها هو نفي الرؤية في الدنيا ، مؤكدين قولهم بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها "من زعم أن محمداً أبصر ربه ،فقد كذب ،فإن الله يقول :لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" وقالوا بأن المقصود بنفي السيدة عائشة الرؤية في حديثها هذا هو نفي الرؤية في الدنيا ،وقد استدلوا على صحة رأيهم هذا بقوله تعالى في الآية رقم ١٥ من سورة المطففين "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" .ولتفصيل موقف أهل السنة من هذه المسألة .انظر :ابن كثير :تفسير القرآن.ج٢ص٣٠٢ :٣٠٥ ،ابن خزيمة :التوحيد .ص١٨٥=

نجد أبا رشيد وهو يتأول هذه الآية ، مستخدماً في ذلك سعة إدراكه للغة العربية وفهمه لمقاصدها .

وهناك طريقان سلكهما أبو رشيد في تأويله هذا :

الأول : أنه يرى أن الآية الكريمة قد تضمنت مدحاً ورد في سياق النفي ،حيث الله تعالى يمتدح نفسه بنفي الرؤية مدحاً راجعاً إلى ذاته بوجه عام ، في كل الأوقات، وعن كل الأشخاص ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى الذات ،يصبح إثباته نقصاً ، والنقص ليس يجوز على الله تعالى ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ومن ثم صارت رؤية الله تعالى غير جائزة ، لا في الدنيا ولا في الآخرة[1] .

الثاني : أن الإدراك إذا اقترن بالبصر ، صار المعنى المقصود هو الرؤية ، ومن ثم فنفي الإدراك هنا معناه نفي الرؤية[2] .

ومسألة " الإدراك "هذه كانت محل خلاف أيضاً ،حيث فهمها المعتزلة على معان معينة ، واتخذوها وسيلة لدعم موقفهم المتجه إلى نفي التجسيم والتشبيه ، عن طريق نفي الرؤية مطلقاً ، بينما فهمها أهل السنة والأشاعرة بطريقة أخرى .وفي ذلك يقول الأشعري : قال الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة .يعني مشرقة .إلى ربها ناظرة . يعني رائية . وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها :

=،الأشعري :الإبانة .ص٣٦ ، محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي : العرش وما روي فيه . تحقيق . محمد بن حمد الحمود . مكتبة العلا . الكويت ١٤٠٦هـ ط١ ص٧٠ ، حافظ بن أحمد حكمي : معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول . تحقيق . عمر بن محمود أبو عمر . دار ابن القيم . الدمام ١٤١٠هـ ط١ ج٣ ص١٠٧٠ ، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني : رؤية الله . تحقيق . مبروك إسماعيل مبروك . مكتبة القرآن . القاهرة . مواضع مختلفة ، هبة الله بن الحسن اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة . تحقيق د. أحمد سعد حمدان . دار طيبة . الرياض ١٤٠٢هـ ج٣ ص٥١٦ : ٥٢١

[1] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٣ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٢ ، القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري "ص١٤٧، ١٤٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١، ٦٠٢

[2] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٣ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . ص١٩٠ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠١ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣١٦ وما بعدها

إما أن يكون الله سبحانه عنى بالنظر نظر الاعتبار ، كقوله تعالى " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ".

أو يكون عنى بالنظر الانتظار ، كقوله تعالى " ما ينظرون إلا صيحةً واحدةً ".

أو يكون عنى نظر الغضب ، كقوله تعالى " ولا ينظر إليهم يوم القيامة ".

أو يكون عنى بالنظر نظر الرؤية .

ولا يجوز أن يكون الله تعالى عنى نظر التفكر والاعتبار ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز أن يكون عنى بالنظر نظر الانتظار ، لأن النظر إذا ذكر مع الوجه ، فمعناه العينان اللتان في الوجه ، ولذلك فإن الانتظار لا يكون في الجنة ،لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم .

ولا يجوز أن يكون نظر التعطف ، لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وبهذا يكون النظر هو معنى الرؤية[1] .

هذا من ناحية الأشاعرة ، أما المعتزلة عامةً ، وأبو رشيد خاصةً ، فإنهم يقسمون النظر أو الإدراك أقساماً ، ولهم في ذلك حججهم التي يعتمدونها متخذين من حسن فهمهم للغة وسيلةً لبيان وجهة نظرهم : فقد يكون الإدراك بمعنى البلوغ العقلي ، فهم يقولون : أدرك الغلام .ويقصدون بقولهم هذا أنه قد بلغ الحلم .وقد يكون الإدراك بمعنى نضج الثمرة .فهم يقولون : أدرك الثمر ، أي طاب ونضج .وإذا علمنا أن السكون إذا اقترن بالنفس صار المقصود به هو العلم ، فإن الإدراك إذا أُطلق احتمل معان كثيرةً ، فإذا قُيد بالبصر صار المقصود به الرؤية[2] .

ويسوق لنا القاضي عبد الجبار بياناً له وجاهته حين يفترض سؤالاً من سائل حول مفهوم التمدّح الذي يراه المعتزلة في أن الله تعالى لا يُرى ، في الوقت الذي لا

1- الأشعري :الإبانة .ص٣٥ :٣٧.

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٤ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . ص١٩٠ ،١٩١ .

تُرى فيه المعدومات ،وليس هذا مدحاً لها ،ويبين لنا القاضي تهافت هذا المسلك حين يقول : لم يقع التمدح بمجرد أن لا يُرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يُرى[1] . تماماً كما لو أخذنا الآية الكريمة " لا تأخذه سنة ولا نوم " وحدها ، لم تكن مدحاً لله تعالى ، فإذا ما اقترنت بقوله تعالى " الحي القيوم " صارت له سبحانه مدحاً ، وكذلك لو أخذنا قوله تعالى " لا يُطعَم " فإنه يعد مدحاً له سبحانه حين يكون مقروناً بقوله تعالى " وهو يُطعِم "[2] .

ومخالفو المعتزلة يعتمدون على بعض الآيات القرآنية الكريمة في إثبات قولهم بصحة جواز الرؤية ، ويتخذون من قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة ،إلى ربها ناظرة "[3] دليلاً يجوّز الرؤية في الدار الآخرة ، لأنه إذا كانت الآية الكريمة " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير "[4] قد نفت الرؤية ، فإن مخالفي المعتزلة يذهبون إلى أنها وإن نفت الرؤية في الدنيا والآخرة ، فإن الآية الكريمة " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " قد جاءت لتبين جواز رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة[5] .

لكن أبا رشيد يبين لنا أمرين متعلقين بهذه الآية الكريمة :

الأول : أن في آية " لا تدركه الأبصار " مدحاً في سياق النفي ، وهو يُعد كمالاً ، وضده يُعد نقصاً ، والنقص غير جائز على الذات المقدسة .

الثاني : أن اللغة نفسها تجعل النظر غير الرؤية ، لأن النظر في حد ذاته عبارة عن تقليب حدقة العين الخالية من الآفات في اتجاه ما يراد رؤيته طلباً للرؤية ، على حين أن الرؤية هي تمام اتجاه الحاسة الرائية نحو ما يراد رؤيته فيتم الإدراك البصري ، وقد ينظر الإنسان ولا يرى ، ومن ثم لا يكون النظر هو الرؤية ، ولا

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٦
2- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٢
3- سورة القيامة :آية رقم٢٢ ،٢٣
4- سورة الأنعام :آية رقم١٠٣
5- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٣٤ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٣

يكون مؤدياً حتماً إلى الرؤية البصرية ، ذلك لأن العرب تقول : نظرت إلى الهلال ولم أره .وتقول : نظرت حتى رأيت .وتقول :نظرت فرأيت .مما يدل أشد الدلالة على وجود الفرق بين النظر والرؤية[1] .

كما أن للنظر تأويلاتٍ لغويةً كثيرةً ، يُفهم منها أن من معانيه – النظر – الانتظار ، لقوله تعالى " فنظرة إلى ميسرة "[2] .وواضح من الآية الكريمة أن النظر هنا معناه الانتظار لحين مجيء الفرج واليسر على المعسر[3] .وقوله تعالى " فناظرة بمَ يرجع المرسلون "[4] .وواضح من الآية أن النظر هنا معناه انتظار أخبار من أرسلتهم بلقيس لحوار سليمان عليه السلام .

هذه الأدلة استقاها أبو رشيد من القرآن الكريم ليبين أن من معاني النظر الانتظار ، ثم يبين لنا مقصوده هذا مستعيناً – هذه المرة – بأقوال العرب ، ومنها قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر　　　　إلى الرحمن يأتي بالخلاص

والبيت هنا يبين لنا أن النظر معناه انتظار خبر الرحمن بالنصر على الأعداء[5] .

وإذا قال البعض إن النظر إذا علق بالوجه وعدي بحرف الجر " إلى " لايراد به إلا النظر[6] ، فإن القاضي عبد الجبار يذهب إلى القول بأن " إلى " هنا معناها ليس حرف جر ، ولا حرف بعدية ، وإنما هو واحد أو مفرد الآلاء التي هي النعم ، وبذلك

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٢، ٢٤٣ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري" ص١٤٧، ١٤٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٣، ٦٠٤

2- سورة البقرة :آية رقم ٢٨٠

3- القاسم الرسي :كتاب العدل والتوحيد .ضمن رسائل العدل والتوحيد .تحقيق د.محمد عمارة .دار الهلال . القاهرة ١٩٧١م ج١ ص١٠٥ ،ابن كثير :تفسير القرآن العظيم ج١ ص٤٩١ ،أبو القاسم هبة الله :أسباب النزول . تصنيف .أبي الحسن الواحدي .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ ص٦٥، ٦٦

4- سورة النمل :آية رقم ٣٥ ،ابن كثير :تفسير القرآن العظيم .ج٦ ص٢٠٠

5- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٥ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٣ ، القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٩٠، ١٩١ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٤

6- الأشعري :الإبانة .ص٣٧، ٣٨

يكون فهم المعتزلة لقوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " هو أن الوجوه المؤمنة منتظرة آلاء الله ومرتقبة لنعيمه وثوابه وفضله[1] .

ويبين لنا أبو رشيد أن من بين المرادات من النظر هو تقليب الحدقة نحو المرئي، وهذا هو معنى النظر .كما أن من بين التأويلات التي يسوقها لنا أبو رشيد أن الله تعالى قد يذكر نفسه تعالى ويريد غيره ، فيكون معنى قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " هو أن الوجوه يوم القيامة تنظر إلى ثواب ربها ، فالله تعالى قد ذكر نفسه وأراد غيرها ، تماماً كما قال الله تعالى " وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار ".حيث تبين لنا الآية الكريمة أن الدعوة ليس إلى الله تعالى ، إنما هي إلى طاعة الله العزيز الغفار ومغفرته[2] .وكما قال تعالى : وسئل القرية التي كنا فيها . بمعنى : اسأل أهل القرية[3] . وكما قال تعالى : إني ذاهب إلى ربي سيهدين .بمعنى أني ذاهب إلى حيث يريدني ربي أن أكون[4] .

ومن الشعر قول الشاعر العبسي عنتر بن شداد :

هلاّ سألت الخيل يا ابنة مالك   إن كنتِ جاهلةً بما لم تعلمي ؟

والسؤال هنا من " عبلة العبسية " لا يجب أن يوجه إلى الخيل ، بل إلى أرباب الخيل ، وهم الفرسان ، فالشاعر هنا قد ذكر الخيل وأراد غيرها .

وينكر أبو الحسن الأشعري أن يكون معنى النظر هو الانتظار ، لأن " الانتظار لا يكون في الجنة ، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة فيما لا عين

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٦ ،القاضي عبد الجبار :متشابه القرآن .ج١ ص١٠٦ ، القاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن عن المطاعن .ص١٢٨

2- سورة غافر :آية رقم ٤٢ ،وفي تفسير هذه الآية الكريمة .انظر :ابن كثير :تفسير القرآن العظيم .ج٧ ص١٣٥ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٤، ٦٠٥

3- سورة يوسف :آية رقم ٨٢ ،وفي تفسير هذه الآية الكريمة .انظر :ابن كثير :تفسير القرآن العظيم .تفسير سورة يوسف .ص٣٢٨

4- سورة الصافات :آية رقم ٩٩ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٣ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٧ ،ابن كثير :تفسير القرآن العظيم .ج٧ ص٢٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٤، ٦٠٥

رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم ، وإذا كان هذا حالهم ، لم يجز أن يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم "[1] .

لكن أبا رشيد يذهب إلى غير ما ذهب إليه أبو الحسن ؛فالانتظار عنده لا يولد الغم والحسرة ، لأن كل ما يحتاجه أهل الجنة هم واثقون من وصوله إليهم ، فلا يكون هناك – من ثم – غم ولا حسرة ، بل يكونون في غبطة وسرور ، خاصة وأنهم يعيشون في حال الانتظار هذه في أحسن عيش وأرغده وأهناه[2] .

ومثبتو الرؤية يتمسكون بقولهم المجوّز لها بناء على فهمهم لحكاية سيدنا موسى عليه السلام ، في قوله تعالى " رب أرني انظر إليك "[3] ويتخذون من هذه الآية الكريمة دليلاً مؤيداً لهم في القول بجواز الرؤية ، لأن موسى عليه السلام نبي من أولي العزم ، وقد سأل ربه سبحانه الرؤية ، فيعد هذا دليلاً قوياً على إمكانية الرؤية وجوازها ، وإلا لما كان موسى عليه السلام قد سأل ربه إياها[4] .

وإذا كان أبو رشيد يرفض فهم مثبتي الرؤية لهذه الآية الكريمة ، فإنه كذلك يرفض فهم أبي الهذيل العلاف لها وتأويله لمعانيها[5] .

وأبو رشيد في ذلك يعتمد على أن الرؤية إذا ما علقت بالنظر ، فإنها لا تنصرف إلى العلم ، إنما الرؤية تكون بمعنى العلم لوجاءت مجردة غير متعلقة بالنظر .

1- الأشعري :الإبانة .ص٣٦

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٨ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان . ص٦٠٥

3- سورة الأعراف :آية رقم١٤٣

4- يستند مثبتو الرؤية إلى أن الطلب قد جاء من موسى عليه السلام ،لأمرين :الأول .أن موسى عليه السلام قد أضاف الرؤية إلى نفسه .والثاني .أن موسى عليه السلام قد تاب بعد ذلك ،والتوبة لا تجب إلا على فاعل الفعل بنفسه .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٦٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٠٩ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٩٠ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦١٠

5- يذهب أبو الهذيل العلاف في تأويله لهذه الآية الكريمة إلى أن المقصود بالرؤية هنا هو العلم ،فكأن موسى عليه السلام قال لربه تعالى :أعلمني ذاتك ضرورة مع بقاء التكليف .وهذا معناه توقف هذا العلم في الدنيا فقط ،لأن بقاء التكليف أمر دنيوي ،ومن ثم لا يدوم إلا في الدنيا ،لأنها دار عمل ،بينما الآخرة دار جزاء . انظر :د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦١٠

وينتهي أبو رشيد إلى القول بأن طلب الرؤية هنا قد جاء لا من موسى عليه السلام ، بل من قومه ، ثم يقدم لنا أبو رشيد دليلين سمعيين لرأيه هذا :

فالأول .قوله تعالى " أتهلكنا بما فعل السفهاء منا "[1] ؟

والثاني .قوله تعالى لسيدنا محمدٍ صلى الله عليه وسلم " يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً "[2] ... وهذا يدل على أن السؤال لم يكن من موسى عليه السلام ، إنما كان من قومه .

فإذا ما احتج مثبتو الرؤية بأن السؤال من موسى لا من قومه ، بدليل الإضافة في قوله تعالى " رب أرني انظر إليك " بمعنى أن ذلك القول وفيه الإضافة منسوبة إلى موسى عليه السلام ، يدل على أن الطلب طلبه .إذا كان الأمر كذلك ، فأبو رشيد يبين أن الإضافة نُسبت في هذا الطلب إلى موسى عليه السلام ، لأنه كان إمام القوم ورئيسهم ، فحق له أن يتكلم نيابةً عنهم[3] .

وإذا احتج مثبتو الرؤية بأن الطلب كان من موسى عليه السلام ، لأنه تاب بعد ذلك ، والتوبة لا تكون إلا من فاعل الفعل نفسه ، فإن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن هذه التوبة قد كانت من موسى لا لأن الفعل فعله ، بل لأن موسى عليه السلام – وهو نبي – سأل ربه والقوم حاضرون ،ولا يجوز للأنبياء هذا الفعل من غير إذن سمعي، ولذلك تاب موسى عليه السلام[4] .

وتبقى أمامنا الآن الإشكالية العقدية الكبرى وهـــي : كيف يسأل موسى – وهو نبي – ربه الرؤية ، مع أنها مستحيلة ؟ وهنا يرى المعتزلة أن ذلك الأمر قد جاء لأن موسى عليه السلام قد أراد أن يكون المنع من الله تعالى لا من موسى ، حيث إن الرد إذا جاء من الله تعالى كان أوقع وأقوى تأثيراً ، كما أن موسى عليه السلام لم

1- سورة الأعراف .آية رقم ١٥٥

2- سورة النساء :آية رقم ١٥٣

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٦٢ ، ٢٦٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦١٠

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٦٤

يكن جاهلاً بصفات الله تعالى ، بل لم يكن عالماً بحاله هو : هل يمكن أن يرى الله تعالى أم لا [1] .

فإذا ما انتهينا من الأدلة السمعية عند أبي رشيد ، فيجب عرض الأدلة العقلية التي رآها تؤيد وجهة نظره :

دليل المقابلة :

وهو دليل يعني أن الواحد منا " لا يرى الشيء إلا بالحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، فلا يجوز أن يُرى بحال من الأحوال " [2] .

وواضح من هذا الدليل أن أبا رشيد يقيمه على ثلاثة أصول :

الأول .أن الواحد منا لا بد له من حاسة الرؤية وآلتها ، ليصح أنه يرى .

الثاني .أن الواحد منا ما دام رائياً بحاسة ، ولكي تصح منه الرؤية ، يجب أن يكون المرئي إما مقابلاً للرائي ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل .

الثالث .أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأنها كلها معان تفيد المكانية والجسمية والجهة ،والله تعالى لا يحويه مكان، ولا يتصف بصفات الأجسام .وبذلك يخلص أبو رشيد إلى أن الله تعالى لما كان كذلك لم تجز رؤيته تعالى .

أما الأصل الأول ، فالمعتزلة ترى أن صاحب الحاسة الرائية الصحيحة ، والتي تنعدم أمامها المعوقات وترتفع الموانع ، لا بد وأن يرى ، وإلا فإن الرؤية لا تتم ، وذلك لارتباط الأسباب والعلل والشروط .

وأما الأصل الثاني ،فهم – المعتزلة – يرون أن موضوع الرؤية يجب أن يكون أمام الرائي أو في حكم ما هو أمامه أو حالاً فيما هو مقابل ، وإلا فإن موضوع

---

[1] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٦٢ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . ص١٩١ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦١١

[2] د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٥ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣١٢، ٣١٣

الرؤية هذا لن تصح رؤيته ، لأن المقابلة أو ما في حكمها من الشروط الضرورية لوقوع الرؤية ، لارتباطات الأسباب والشروط .

وأما الأصل الثالث ، فمعلوم أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل ، ذلك لأن كل هذه المعاني تحمل مفهوم الحلول ، وذلك كله يختص بالأجسام أو الأعراض ، وقد علمنا من قبل أن الله تعالى منزه عن الجسمية والعرضية ، ومن ثم ترى المعتزلة أنه لا تصح رؤية الله تعالى لكونه ليس حالاً في مقابل ولا مقابلاً ولا في حكم المقابل[1] .

ويرى أبو رشيد أنه إذا ذهب البعض من مثبتي الرؤية إلى القول بأن الرؤية التي تتم وفق هذه الشروط التي سبقت من راءٍ ومرئي ووسائل ، أنما تتم في هذه الحياة الدنيا ، لأن الله تعالى قد أجرى ذلك بحكم العادة ، ومن ثم فمن الجائز أن هذه العادة تُنقض يوم القيامة ، بأن تختلف عما هي عليه في الحياة الدنيا ، وبالتالي يمكن أن يُرى الله ، حتى وإن كان تعالى غير مقابل ولا في حكم المقابل ولا حالاً في المقابل ، يرى أبو رشيد أن مثل هذا القول يعد خطئاً ، تأسيساً على أن القول بالرؤية لا يتم إلا وفق شروطها التي لا بد منها في حق الإنسان وحق موضوع الرؤية سواء بسواء ، ولا يمكن أن يكون ذلك بحكم العادة ، لأن ما كان بحكم العادة جاز الاختلاف فيه ... " ولو كان ذلك كذلك لوجب إذا جاء واحد من أقصى بلاد العالم وزعم أنه شاهد هناك أشخاصاً يرون الشيء وإن لم يكن مقابلاً لهم ولا في حكم المقابل أن نجوّز ذلك "[2] .

كما أنه لو كان الأمر كذلك معتمداً على مقولة العادة لجاز في الواحد منا أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ، ويرى البعيد كما يرى القريب ، ويرى الدقيق كما يرى الكثيف[3] .

دليل الحاسة :

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٤٨، ٢٤٩ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٠٩ ، القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٧ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٥ ،٦٠٦

2- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٦

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٥١

وهو دليل آخر يعتمده أبو رشيد نفياً من جانبه للرؤية ، وهو – الدليل – يقوم على رفض افتراض رؤية القديم تعالى بحاسة سادسة ، ذلك لأنه " لو جاز أن يُرى القديم بحاسة سادسة ، لجاز أن يُرى بهذه الحواس ، لأن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، وقد ثبت أن هذه الحواس – مع اختلافها واختلاف أنواعها – كلها مشتركة في أن ما يُرى ببعضها ، يصح أن يُرى بسائرها ، فلو أمكن أن يُرى القديم تعالى بتلك الحاسة ، لأمكن أن يُرى بهذه الحواس أيضاً ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يُدرَك بهذه الحواس ، فلا يجوز أن يدرَك بتلك الحاسة ، ولو جاز أن يُرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يُشَمّ بحاسة سابعة ، ولجاز أن يُذاق بحاسة ثامنة ، ولجاز أن يُسمَع بحاسة تاسعة ، ولجاز أن يُلمس بحاسة عاشرة ، وهذا جهل ممن بلغه ، فيجب أن يكون باطلاً "[1] .

ومقولة الحاسة السادسة هذه قد تولدت من القول بالتشبيه على يد ضرار بن عمرو[2] ، في محاولة منه لتبرير القول بصحة الرؤية ، ولكنه لم يبرر كيف يدرِك المادي اللامادي ، فالحواس كلها مادية يقع تأثرها بما هو مادي ، ولما كان الله تعالى غير مادي ، فلا يجوز – من ثم – أن يُرى بحاسة سادسة مادية ، إذ كيف يدرك المادي غيرَ المادي ؟

وكذلك يرفض أبو رشيد القول بجواز رؤية الله تعالى من غير اشتراطات الرؤية المعروفة لنا ، تماماً كما أن الواحد منا يعلم الله تعالى ذاتاً محصوصة موجودة . ويتأسس رفض أبي رشيد بناءً على تفرقته بين العلم وأصوله التي يجب رده إليها ، وبين الرؤية وأصولها التي يجب ردها إليها ، ذلك لأن " العلم والرؤية لكل واحد منهما أصل يجب رده إليه "[3] .

1- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣١١ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٧

2- هو ضرار بن عمرو ،يرفض الخياط نسبته إلى الاعتزال ،ويجعله في صفوف المشبهة ،وقد ذهب ضرار هذا إلى القول بأن الله تعالى له ماهية لا يعلمها غيره ،يراها المؤمنون بحاسة سادسة .انظر :القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف .ص٣٠٩ ، ٤٤٠ ،الخياط :الانتصار .ص٣٠٥ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٩١

3- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٧

وواضح هنا أن أبا رشيد يعتمد في رفضه هذا على عدم قبول قياس الرؤية على العلم ، لانعدام علة تجمعهما ، ذلك لأن العالم بشيء يعلمه بأصله ، وأصل المعلوم لا يوجبه لكي يكون معلوماً أن يكون مقابلاً ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل ، والشاهد يدل على أن الواحد منا يعلم ما هو موجود وما هو معدوم ، وكذلك يعلم الواحد منا القديم والمحدث ، ومن ثم فالله تعالى نعلمه بهذه الشروط ، بصرف النظر عن اشتراط المقابلة ، أو الوقوع في حكمها ، أو الحلول فيما هو مقابل .أما الكلام في الرؤية فإنه يختلف لاختلاف أصول الرؤية وأصول العلم ، لأن أصول الرؤية تشترط وجود موضوع الرؤية مقابلاً للرائي ، أو في حكم المقابل ، أو حالاً في المقابل[1] .

دليل الموانع :

وهذا دليل أخير يقدمه أبو رشيد رفضاً منه للقول بأن الله تعالى لا يُرى لوجود موانع تحيل – تمنع – الرؤية ، معتمداً في ذلك على أن الله تعالى " لا يُرى لا لأن هناك مانعاً يمنع رؤيته ، ولكن لأجل أنه تعالى في نفسه يستحيل أن يُرى ، أو أن يكون مرئياً "[2] .

وهذا الكلام يقسّم لنا ما يُرى إلى قسمين : فهناك " ما لا يُرى لمانع ،وما لا يُرى لاستحالة الرؤية عليه،والقديم تعالى لا يُرى لاستحالة الرؤية عليه سبحانه لا لمانع "[3].

والموانع المعقولة التي تحيل الرؤية ، رغم أنها مرتفعة عن الله تعالى ، هي "الحجاب والرقة والبعد المفرط وكون الشيء في غير جهة محاذاة الرائي وكون محله ينقض هذه الأوصاف "[4] .

1- د.أبو ريدة : تكملة الديوان .ص٦٠٧ ،٦٠٨ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٥٢

2- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٠٨ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣١٣ :٣١٥

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٥٢

4- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص٢٥٧ :٢٦٠ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ " رؤية الباري "ص٣٧، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٠٩

ومعلوم أنه لا شيء من هذه الموانع جائز على الله تعالى بحال من الأحوال ، وبذلك يرى المعتزلة أن الله سبحانه لا تصح رؤيته لا لوجود موانع ، بل لما هو عليه في ذاته .

وأخيراً ... فإن القاضي عبد الجبار يوجز هذه المسألة في سطور قليلة فيقول :إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوث الله تعالى ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره في حكمه ، وإلى تكذيبه في خبره ، لأن الشيء إنما يُرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل ، وهذه من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وإذا كان جسماً فيجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة ، فيؤدي إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسماً ستجوز عليه الحاجة وتجوز عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت عليه الحاجة ، جاز أن يكون جائراً في حكمه ، ويكذب في خبره ، تعالى ربنا عن ذلك كله ، فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات ، فيجب ان يُنفى عنه "[1] .

وفي هذه الإشكالية – الرؤية – نريد أن نبين نقاطاً :

* أن أبا رشيد قد خرج عن بعض المفاهيم الاعتزالية لتقديم العقل على النقل ، إذ أنه من المعلوم أن هذا التقديم إنما هو تقديم معرفي لا تقديم تشريف ، أو هو مجرد تقديم وسيلة ، ذلك لأن " الكتاب هو الأصل ، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام "[2] ، ومن ذلك نعلم أنه كان واجباً أن يظل تأويل آيات القرآن الكريم الخاصة بالرؤية في تلك الحدود المتقيدة بقصر دور العقل على فهم أحكام القرآن الكريم والتمييز بينها وبيان دلالاتها ، لا تخرج عليها أو بها عن الوجه الصحيح .

* محاولة أبي رشيد نفي الرؤية تأسيساً على دلالاته الثلاث : دلالة المقابلة ، ودلالة الحاسة ، ودلالة الموانع ،تعتبر غير صحيحة ، إذ أنه في ذلك كان يقيس عالم

1- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٧٦

2- القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٣٩

الغيب بمعايير عالم الشهادة ، وهذا واضح البطلان ، إذ أنه من غير الجائز تطبيق القانون الطبيعي على أمور ما وراء الطبيعة ، وهي تلك الأمور الغيبية ، كالله تعالى مثلاً ، لذلك تبقى قضية التأويل مرهونةً بعدة ضمانات :

* إعطاء الأولوية للنص المنزل : قرآناً وسنةً .

* تفسير القرآن بالقرآن .

* تفسير القرآن بالحديث النبوي الصحيح متناً وسنداً .

* الأخذ بالإجماع .

* القرآن الكريم على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن هذا الظاهر إلا بحجة ، وإلا فهو على ظاهره .

* الاعتماد على اللغة ، لأن القرآن الكريم خاطب الله تعالى به العرب بلغتهم .

* مراعاة مناسبات النزول .

* مراعاة قواعد الخصوص والعموم[1] .

???????

<u>نفي الثاني والشريك عنه تعالى :</u>

الكلام في نفي الثاني والشريك عنه سبحانه وتعالى ، يعد كلاماً في التوحيد والوحدانية ، بمعنى كون الله تعالى واحداً لا شريك له ، ولا ثاني معه يشاركه في الصفات المستحقة له سبحانه وتعالى ، سواءً بالنفي أو الإثبات ، على الوجه الذي يليق به ويستحقه تعالى[2] .

وقبل إيراد الدلالات على كون الله تعالى واحداً ،يقدم لنا أبو رشيد تعريفاً للواحد، وذلك بعد أن نعلم أن الواحدية مدح .فالواحد قد يُطلق على ما هو ضد التجزؤ والتبعض ، وليس هذا ما يقصده أبو رشيد حين كلامه عن واحدية الله تعالى ،ذلك

1- الأشعري :الإبانة .ص١١١ :١٣٣ ،أبو حامد الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد .ص٣٣ :٣٥ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣١٨ :٣٣٣

2- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١ ،ابن سينا :الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .القسم الثالث . ص٥٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٣٣

لأن الجوهر الفرد لا يتجزأ ولا يتبعض ، وكذلك القول في جزء السواد والبياض .
كما أن الواحد قد يطلق على ما يشتمل على صفات محدودة ومخصوصة وموقوفة عليه وحده ، وليس يجوز لأحد غيره أن يشتمل على هذه الصفات بالطريقة التي يستحقها هو نفياً وإثباتاً .. وهذا هو معنى الواحدية الخاصة بالله تعالى[1] .

وللتدليل على كون الله تعالى واحداً طريقان :

طريق السمع ، وعمدته قوله تعالى " قل هو الله أحد "[2] .

وطريق العقل ، وعمدته دليل التمانع[3] .وفي القرآن الكريم آية كريمة تُعتمد في القول بالتمانع ، وهي قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا "[4] .

وواضح أن دليل التمانع يعتمد على القول باختلاف الدواعي ، لأن من شأن كل قادرين أن يصح التمانع بينهما ، ولأن من شأن المقدور الواحد أن لا يكون مقدوراً لقادرين[5] .

1- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٧ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٧٧، ٢٧٨ ، د.أبو رشيد :تكملة الديوان .ص٦٢٣، ٦٢٤.

2- سورة الإخلاص :آية رقم ١ ،وهناك آيات قرآنية كثيرة يفيد معناها أن الله تعالى واحد لا يجوز أن يشاركه شيء على معنى الاستحقاق الإلهي .

3- التمانع هو أن يفعل أحد الاثنين فعلاً يمنع الآخر .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص٢٧٩ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٧، ٢١٨ ،الإمام محمد عبده :رسالة التوحيد .ص٤٣ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٢٥ ،د.محمد عاطف العراقي :مذاهب فلاسفة المشرق .ص٧٩ ،د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص٢٣٩ :٢٤٣ ،وعن التمانع يقول الباقلاني :ليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك ،والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم ،وأراد الآخر إماتته ،لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ،لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما ،فوجب أن لا يتما ،أو يتم مراد أحدهما ،فيلحق من لم تتم إرادته العجز ،أو لا يتم مرادهما ،فيلحقهما العجز ،والعجز من سمات المحدث ،والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً .انظر : الباقلاني :التمهيد .ص٤٦

4- سورة الأنبياء :آية رقم ٢٢

5- د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٢٥ ،وفي ذلك يقول ابن رشد :إنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان ، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه ،فلا يمكن أن يوجد عن تدبيرهما مدينة واحدة ،لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ،فيجب ضرورة أن تفسد المدينة الواحدة ،إلا أن يكون أحدهما يفعل والآخر عاطلاً ،وذلك منتف في صفة الآلهة .انظر :ابن رشد :مناهج الأدلة .ص١٥٥

فلو كان مع الله تعالى قديم ثانٍ ، فلا بد لهذا القديم الثاني أن يتصف بصفات الله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات الذات ، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل ، وما دمنا قد علمنا الله تعالى قادراً لذاته ، لزم في القديم الثاني المُشارِك أن يكون قادراً لذاته أيضاً ، وبنفس معنى قدرة الله تعالى لذاته ، ومن ثم فما دام الاثنان قادرين لا بقدرة ، وأراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكين هذا الجسم ، فالأمر هنا لن يخرج عن احتمال من ثلاثة احتمالات :

* إما أن لا يحدث مراد الاثنين معاً .وهذا باطل ، لأن فيه معنى الضعف والعجز .

* وإما أن يحدث مراد الاثنين معاً .وهذا أيضاً باطل ، لأن فيه معنى أن يكون الجسم متحركاً ساكناً في آن واحد ، وذلك مما لا تجوّزه العقول .

* وإما أن يحدث مراد أحد الاثنين ولا يحدث مراد الآخر .فمن حدث مراده ،وجب أن يكون هو الله تعالى الإله الواحد ،ومن لم يحدث مراده ، وجب أن لا يكون إلهاً ، لأنه سيكون متناهي القدرة ، وهذا معناه أن يكون قادراً بقدرة ، والقادر بقدرة ليس يقدر على صنع الأجسام ،لأنه جسم ، والجسم محدث ،وصانع العالم قديم[1] .

---

[1] د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٦٢٥ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢١٩ ،القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال .ص٤٣٧ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢٧٨ ،هذا ...وامتداداً للتنزيه ونفي الثنائية عنه تعالى ،يرد أبو رشيد ،وفي مواضع كثيرة من "الديوان "على فرق المانوية والديصانية والمجوس والمرقيونية والنصارى .انظر :أبو رشيد :الديوان .ص٦٣٧ :٦٤١ .

الفصل الثاني :
المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثاني :المشكلة الطبيعية عند أبي رشيد النيسابوري :

أولاً :حدوث الأجسام من خلال القول بالدعاوى الأربع

الدعوى الأولى :إثبات الأكوان والمعاني

الدعوى الثانية :حدوث الأكوان والمعاني

الدعوى الثالثة :الجسم لا يخلو من الأكوان

الدعوى الرابعة :ما لا يخلو من الحادث فهو حادث

ثانياً :العالم الطبيعي :

الجواهر

أولاً:تعريف الجوهر

ثانياً :كيفية إدراك الجوهر

ثالثاً :شيئية المعدوم

رابعاً :إثبات الخلاء في العالم

الأعراض

أولاً :تعريف العرَض وبيان حقيقته

ثانياً :تماثل العرضين السوادين

ثالثاً : بقاء الأعراض وعدمها

رابعاً :القول في الطبائع

خامساً :اللغة وابتداؤها

سادساً :الحركة والسكون

سابعاً :المكان

ثامناً :شكل الأرض وعلة سكونها

نريد التأكيد على أن فلسفة أبي رشيد الفيزيقية الطبيعية تعد متسقة تماماً مع فلسفته الميتافيزيقية ، وتعد متكاملة مع نظرته الدينية ، التي اعتمد فيها العقل أداة أولى للمعرفة واليقين ، ذلك أننا نجد أبا رشيد وقد استمد أصول فلسفته الطبيعية تلك من الأصل الاعتزالي الأول : التوحيد ، ثم بدأ في بناء مذهبه الفيزيقي الطبيعي وفق آليات هذا الاعتقاد الاعتزالي : الله هو الذي خلق العالم ، وإذا كان العالم مخلوقاً ، فإنه محدث ، وإذا كان كذلك ، فلا بد له من محدث موجود قبل المخلوقات وسائر المحدثات[١] .

ومن ثم يمكن القول بأن بحث أبي رشيد في المسائل الطبيعية ، يعد امتداداً "طبيعياً ! " وضرورياً لبحوثه في الإلهيات ، سعياً وراء تأكيد قدم الله تعالى ،بالعمل على إثبات حدوث الأجسام والعالم .

ولذلك فنحن نرى أن البحوث الطبيعية الفيزيقية للمعتزلة – وأبو رشيد واحد منهم – هي " صياغات علمية وفق شروط دينية " بمعنى أننا " لا نستطيع القول بأن الأبحاث الطبيعية كانت متميزة في الفكر الاعتزالي ، أو قائمة بذاتها ، بل إنها كانت متداخلة مع سائر الأبحاث الأخرى "[٢] ، وفي الوقت نفسه فنحن لسنا مع " بينيس " حين أراد عزل البحوث الطبيعية الفيزيقية للفلسفة الاعتزالية ، عن البحوث الإلهية

---

[١] القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٧٨ ،ونحن نرى أن مشكلة حدوث العالم قد "طرحت نفسها بشدة على بساط البحث ،حيث وجدت اهتماماً خاصاً ،وقدمت على سائر المشكلات الكلامية عند متكلمي ذلك العصر ،بل وفلاسفته ،وذلك راجع إلى انتشار الثقافة الوافدة على العالم الإسلامي ،خاصةً الثقافة اليونانية ،بعد انتهاء العصر الذهبي للترجمة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ،حيث قال أصحاب هذه الفلسفة بقدم العالم ،ولم يقولوا بحدوثه "انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٢٤٨ ،هذا ويعرض الدكتور عاطف العراقي لتاريخ هذه المشكلة ،والصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث ،وقبل عرضه الأسباب التي أوجدت هذه المشكلة يقول :لا يعد القول بأن مشكلة قدم العالم تعتبر من أهم المشكلات التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة عامةً ،والفلسفة الإسلامية خاصةً ،وأصعبها ،قولاً خاطئاً .انظر :د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص٨١ :٨٥.

[٢] د.سعيد مراد :مدرسة البصرة الاعتزالية .ص٦٠٦

الميتافيزيقية ... إذ يقول : والأرجح عندي أن المعتزلة كان عندهم من أول الأمر مجموعة أفكار فلسفية لا تتصل بالدين ، ولا نستطيع أن نحدد مقدارها تحديداً دقيقاً [1] .

ومعلوم لنا أن المتكلمين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى قد خلق العالم من العدم، وفي الغالب الأعم من خلال القول بالسببية ، ومن خلال دلالات السبق والتأخر ، فالله تعالى لما كان خالقاً للعالم ،لكون العالم حادثاً ،وجب أن يتقدم الله تعالى العالم ويسبقه، وأن يتأخر العالم عن الله تعالى ،فيما عُرف بمبدأ الاختراع أو الخلق من العدم [2] .

???????

أولاً :حدوث الأجسام من خلال القول بالدعاوى الأربع :

وتعتمد نظرية أبي رشيد في القول بالحدوث على أساس القول بقدم الله تعالى ، وبكونه – سبحانه – محدث هذا العالم ، وأن الله تعالى مخالف لهذا العالم ، لأن القول بقدم العالم سيؤدي بنا – لا محالة – إلى القول بأنه لا صانع لهذا العالم .ومن ثم يكون الكلام في خلق العالم كلاماً في وجود القديم تعالى ، وهذا الكلام عند أبي رشيد يعتمد على ما يُعرف عنده بـ " الدعاوى " [3] .

يقول القاضي عبد الجبار : إن المعنى الذي إذا لم ينفك الجسم منه ، ولم يتقدمه ، وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين ، والذي يدل على الله تعالى إنما هو الأفعال التي هي حوادث ، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضاً، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة ، لتعذره على القادرين بقدرة ، وما كان من باب الأعراض فإنه ينقسم ، فإن كان كالجواهر فهو كالجواهر في دلالتها على الله تعالى من حيث حدوثها ، وإن كان جنسه يدخل تحت مقدور

1- بينيس :مذهب الذرة عند المسلمين .ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٤٦م ص٢٠

2- أبو حامد الغزالي :تهافت الفلاسفة .القاهرة ١٩٥٨م ص٩٤ ،الشهرستاني :نهاية الإقدام في علم الكلام . ص١٠ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٠٧ ،الكرماني :الفرق الإسلامية .ص٩٦ ،الباقلاني :التمهيد .٤٤، ٤٥ ، د.عرفان عبد الحميد :الفلسفة الإسلامية .دراسة ونقد .بيروت .ص١٣٧

3- يقول القاضي عبد الجبار :الدعوى هي كل خبر لا يُعلم صحته وفساده إلا بدليل ،وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه .انظر :القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٦.

العباد ، فإنه يدل على الله تعالى متى وقع على وجه لا يقدر العباد على إيقاعه على ذلك الوجه[1] .

ويجب علينا الكلام في الإرهاصات التي مهدت الطريق أمام أبي رشيد للكلام في هذا الأمر الفيزيقي ، وهو خلق العالم انطلاقاً من أسس ميتافيزيقية ، فلقد كان " أبو الهذيل العلاف أول متكلم مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية : مشكلةالعالم .ومما لا شك فيه أن ثمة دواع ميتافيزيقية هي التي جعلت هذا العالم الكبير يخوض في هذه المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلاً ، ولقد أراد العلاف أن يبحث عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية ، والقدرة الإلهية من ناحية أخرى ، في محيط أهم مراد مقدور لها ... وهو العالم "[2] .

وإلى هذا يشير أبو الحسين الخياط ... فيقول : إن القول الذي كان أبو الهذيل العلاف يناظر فيه ، هو أن للأشياء المحدثات كُلاً وجمعاً وغاية ، ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفة القديم للمحدثات ، فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ، ولا يجري عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية ، وأن له كُلاً وجميعاً .وقال : ووجدت المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون له أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض ، فلما كان هذا محالاً ، كان الأول مثله .ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل " إن الله على كل شيء قدير " وقوله تعالى "بكل شيء عليم " وقوله تعالى " بكل شيء محيط " وقوله تعالى " وأحصى كل شيء عدداً " فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء غاية[3] .

---

[1] القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٦ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٨٩ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " ص٣٢٥ ،القاضي عبد الجبار :متشابه القرآن .ج١ ص٦٣٩ ،الباقلاني: التمهيد .ص٤٤، ٤٥

[2] د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٧١ ،الكرماني :الفرق الإسلامية .ص١٢ ،د.علي مصطفى الغرابي :أبو الهذيل العلاف .القاهرة ١٩٤٩م ص٥٤ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة .ص٦٠٨، ٦٠٩ ،د.سعيد مراد : ابن متوية .ص٣٤٩

[3] الخياط :الانتصار .ص٥١ ،القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٥٦ ،أبو رشيد :المسائل .ص١٧

وهكذا نرى أن العلاف " يستنتج أنه ثبت بقول الله " إن الله على كل شيء قدير " و " بكل شيء عليم " و " بكل شيء محيط " و " وأحصى كل شيء عدداً " أن للأشياء كلاً ، وأثبت تعالى نفسه عالماً به ومحيطاً له .والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية[1] .

ومعلوم من تاريخ الفكر الاعتزالي أن إبراهيم بن سيار النظام قد أخذ علمه في الكلام والفلسفة – أولاً – على يد أبي الهذيل العلاف[2] ، ومن ثم فقد بدأ فلسفته الطبيعية بمقدمات أبي الهذيل العلاف في الطبيعيات ، تدليلاً على حدوث العالم وإبطال عدم تناهيه ، لأنه لما كان العالم متناهياً فهو محدود ، وهذا يتأدى به إلى أن يكون حادثاً ، ومن ثم فإن له أولاً [3] .

???????

حدوث الأجسام :

تعتمد البرهنة على حدوث الأجسام عند أبي رشيد على الدعاوى الأربع ،تلك التي كان أبو الهذيل العلاف أول القائلين بها من شيوخ المعتزلة الذين تابعوه في ذلك الأمر [4] .

وقد اعتمد أبو رشيد على مقدمات آثر أن يجعلها دعاوى ، لكون الدعوى أقرب ما تكون إلى الدليل العقلي ، إذ أنه من الممكن دحض دعوى بدعوى أخرى ، لها سند عقلي أقوى من الأولى ، ومن ثم نلمس البعد العقلي في فكر أبي رشيد ، إذ أنه لم يجعل فكره مصادرات أو مسلمات ، بل جعله دعاوى قابلة للنقد والتمحيص .

???????

1- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٦٠ ،٤٧١

2- د.النشار :المرجع السابق .ج١ ص٤٥١ ،القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٤٧ ،د.أبو ريدة :النظام . ص١١٣

3- معلوم لنا أن النظام كان يقول بقسمة وهمية احتمالية .لكنه كان يؤمن بأن الأجسام لها نهاية في مساحتها .انظر :د.أبو ريدة :النظام .ص١١٢ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٩٦ ،٤٩٧

4- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٥ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٤٩

الدعوى الأولى :

وأول هذه الدعاوى .إثبات أن هناك أكواناً أو معاني ، هي : الاجتماع والافتراق والسكون والحركة[1] .

ويذهب الدكتور أبو ريدة إلى أن الأكوان هي " الأحوال التي تطرأ على الجسم بعد تحيّزه "[2] .

وأما القاضي عبد الجبار ، فيذهب إلى أن الأكوان هي : الاجتمـاع والافتراق والحـركة والسكون[3] .

وقد يُفهم من الأكوان حدوث الموجود ، وقد تكون – الأكوان – عبارة عن مجموعة من الأعراض المحتواة في حد على وجه الحقيقة .وإلى ذلك يشير الجويني فيقول : الكون قد يُطلق ويراد به الحدوث ، وقد يُطلق والمراد به ضروب من الأعراض يجمعها حد ويحتوي عليها حقيقة ، فالكون ما أوجبه تخصيص الجوهر بمكان .ويندرج تحت هذه الجملة الحركة والسكون والافتراق والمماسة ، على اختلاف فيها ، وكل عرض من هذه الأعراض متضمن تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان[4] .

وأيضاً ، عن معنى الكون ، يقول الدكتور أبو ريدة ناقلاً عن الإيجي : إن المتكلمين أنكروا سائر المعقولات النسبية ، ولكنهم اعترفوا بالأين وسموه الكون .وإن

---

[1] للدعاوى الأربع ترتيب يجب الأخذ به :فالدعوى الأولى يجب أن تكون هكـذا لاتتأخر ،والدعوى الأخيرة يجب أن تكون هكـذا لا تتقـدم ،أما اللتان فـي الوسـط فيجـوز أن تحـل إحداهما محل الأخرى ،ونوضح ذلك بأن الـدعوى الأولى عبـارة عـن تـدليل علـى هـذه المعاني ،وما لم ندلل عليها ،فلن يصح لنا الكلام في حدوثها أو عـدم خلـو الجسـم منهـا ،والأخيرة عبارة عن كـلام فـي أن الأجسـام أو الجـواهر لـم تتقـدم هـذه المعـاني .ولهـذا فهي حادثة ، وبديهي أننا بعد أن نثبت وجود هذه المعاني واحتياج الجسـم إليهـا ،نتكلم عن كونها حادثة .

[2] د.أبو ريدة :النظام .ص١٣٦

[3] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٦ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص١٧٨

[4] الجويني :الشامل في أصول الدين .تحقيق د.علي سامي النشار وآخرين .منشأة المعارف ،الإسكندرية ١٩٦٩م ص٤٢٧، ٤٢٨

قوماً من المتكلمين زعموا أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفةٍ قائمة في الجوهر ، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون[١] .

وإذا كانت الحركة والسكون معنيين ، فتجب الإشارة إلى أنهما قد أحدثا خلافاً بين متكلمي المعتزلة وشيوخهم : فعلى حين نجد أن النظام يرى الأجسام كلها متحركة ، نافياً – بذلك – السكون ، نجد معمراً بن عباد[٢] يقف على العكس من ذلك ؛ فيذهب إلى القول بأن الأجسام كلها ساكنة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد ابن كيسان[٣] يرفض الحركة والسكون بإطلاق ... فيقول الدكتور أبو ريدة : يرى النظام أن الأجسام كلها متحركة ، وليس السكون إلا اصطلاحاً لغوياً ، والعالم عنده خُلق متحركاً ، وكان يحيل أن يكون الجسم متحركاً في شيء ولا إلى شيء ، فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية .ويخالف النظام برأيه هذا معمر بن عباد ، الذي أنكر الحركة ، وقال إن الأجسام كلها – في الحقيقة – ساكنة ، وليست الحركة إلا اصطلاحاً لغوياً ، وقال إن الجسم خُلق ساكناً ، واحتج بأن قال : وجدنا الجسم ساكناً في المكان الأول ، ساكناً في المكان الثاني ، وهكذا أبداً ، فعلمنا أن كل ذلك سكون .ويخالف النظام أبا بكر بن كيسان الأصم ، الذي أنكر الحركة والسكون ، وقال : إنما يوجد ساكن ومتحرك فقط[٤] .

١- د.أبو ريدة :النظّام .ص١٣٥

٢- هو معمر بن عباد السلمي ،قيل في حقه "إنه كان من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات ،ونفي القدر خيره وشره عن الله تعالى ،والتكفير والتضليل على ذلك "انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٦٧

٣- هو أبو بكر بن كيسان الأصم ،كان من أفقه الناس وأورعهم وأفصحهم ،لكنه كان يُخطّي علياً رضي الله عنه في كثير من أفعاله ،ويصوّب معاوية في بعض أفعاله .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٥٢

٤- د.أبو ريدة :النظام .ص١٣١، ١٣٢ ، ولعل كلام معمر بن عباد في السكون ونفي الحركة أن يذكرنا بمحاولة الفيلسوف اليوناني زينون الإيلي ، إثبات تناقض ينتهي إليه القول بالحركة ، وذلك من خلال " حجة السهم " . انظر في تفصيل ذلك : د. أميرة حلمي مطر . الفلسفة عند اليونان . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٧م ط٢ ص٩٣ وما بعدها

ويقرّ أبو رشيد بوجود الأكوان ، حتى في الجزء الذي لا يتجزأ ... فيقول : إن الكون يوجد في الجزء المنفرد ، وإنْ استحال وجود التأليف فيه[1] .

كما يثبت أبو رشيد معنى الحركة والسكون ، من خلال مقولات البقاء والانتقال والمجاورة والمباعدة والتحيز ... فيقول : إن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيّز ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً في جهة إلا بكون ، ثم إن ذلك الكون إنْ بقي وقتين سُمي سكوناً ، وإنْ طرأ عليه ضده فنفاه وانتقل به الجوهر إلى جهة ثانية ، فهذا الثاني يكون حركة ، ويكون الأول من جنسها أيضاً ، لأنه يجوز أن يقدر فيه معنى الحركة ، بأن يقدم الله تعالى خلق الجوهر على تلك الجهة في أقرب المحاذيات إليها ، فإذا انضم إلى ذلك الجوهر جوهر آخر ، كان ما بينهما من الأكوان مجاورة ، لأن المجاورة عبارة عن كون الجوهرين على سبيل القرب ، وإذا وُجد جوهر آخر يبعد عنه ، سمي ما بينهما من الأكوان مباعدة وافتراقاً ، لأن المباعدة عبارة عن كون الجوهرين على سبيل البعد ، فإن كان كذلك فقد ثبت أن الجوهر لا يخلو من معنى الحركة والسكون ، وإن كان ذلك في ابتداء خلق الله تعالى[2] .

كما يذهب أبو رشيد إلى أن التحيز دليل على وجود الأكوان ، على اعتبار أن التحيز وجود ، وأن الموجود إذا جاز خلوه من كل الأعراض ، فإنه من غير الجائز خلوه من " الأكوان ".

يقول أبو رشيد : ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الجوهر يجوز خلوه من اللون والطعم والرائحة ، وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون ، فإذا وُجد فيه الكون وجاور غيره ، لم يخل من التأليف ، لأن الكون يولده بشروط التجاور ، فإذا وُجدت فيه رطوبة ، لم يخل من الاعتماد سفلاً ، لأن وجوده متضمن به ، فإذا وُجدت فيه يبوسة ، لم يخل من الاعتماد صعداً ، لأن وجوده متضمن به ، فإذا وُجد في الجوهر

1- أبو رشيد :الديوان .ص٨٠ ،الإيجي :المواقف .ص١٦٢ ،البغدادي :أصول الدين الدين .ص٤٠ ،٤١.

2- أبو رشيد :الديوان .ص٧٦ ،أبو رشيد :المسائل .ص٣٠ ،الإيجي :المواقف .ص١٦٢ ،البغدادي :أصول الدين . ص٤٠ ،٤١.

اللون ، فبعد وجوده فيه لا يجوز أن يخلو منه أو من ضده ، لأجل أن ضده يجوز عليه البقاء كهو ، ولا يحتاجان في الوجود لأكثر من المحل[١] .

والتدليل على هذه الدعوى[٢] – عند أبي رشيد – يقوم على أساس وجود الجسم على صفة ما ، فلولا وجود معنى معين ، لم يوجد هذا الجسم على هذه الصفة وتلك الهيئة ، على وجه التخصيص .بمعنى أن " تحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً ، والحال[٣] واحدة والشرط واحد[٤] ، فلا بد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى "[٥] .و " قد صح في الجوهر أنه يتحرك يمنةً ، مع جواز تحركه يسرة ، بدلاً منه ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من مخصص ، وليس ذلك إلا وجود معنى "[٦] .

وكعادة أبي رشيد في عرض آراء مخالفيه ، ثم عرض ردوده عليهم ، نجده يدلل – بطريقة أخرى – على وجود الأكوان ، اعتماداً على عدد من المقولات الكلامية مثل : الضرورة التي تُعلمنا أن الجسم قد حصل متحركاً مع جواز حصوله على غير هذه الهيئة .ومثل الجواز والاستحالة ، أو الجواز والوجوب[٧] ، بمعنى أنه إذا احتمل جسم من الأجسام ، أو جوهر من الجواهر صفتين ، وانتفت واحدة ، وكانت الأخرى، فإن انتفاء الأولى وكون الثانية لا بد له من مخصص أو أمر أو معنى .

1- أبو رشيد :الديوان .ص٧٦ ،أبو رشيد :المسائل .ص٦١ ،٦٢ ،١٧٣ وما بعدها ،ابن متوية :التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض .ص١٢٤ ،١٣٦

2- هناك في "الديوان "لأبي رشيد جزء مفقود ،يتناول – حسب قول الدكتور أبي ريدة – محقق الكتاب – وجود الأكوان ،ودليل ذلك أن أول عنوان رئيسي في "الديوان "هو الكلام في أن الجسم لا يخلو من وجود الأكوان .ومن ثم يرى الدكتور أبو ريدة _ تدليلاً على فرضيته تلك - أن الكلام في إثبات عدم خلو الجسم من الأكوان يأتي بعد إثبات أنها موجودة .انظر :أبو رشيد :الديوان .ص٤١

3- أي التحيز

4- أي الوجود

5- أبو رشيد :الديوان .ص٤٣

6- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٣ ،٤٤ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٠ ،٤١

7- يمكن التعبير عن تلك المقولات بلغة فلسفية ... فنقول :وجود بالقوة ،ووجود بالفعل .

يقول أبو رشيد : فإنْ قيل : ولم قلتم إن الجسم حصل متحركاً ، مع جواز ألا يحصل متحركاً ؟ قيل له : هذا معلوم ضرورةً في الأجسام التي نقدر على التصرف فيها[1] .

ثم يعرض أبو رشيد لمذهبه في القياس : قياس الغائب على الحاضر ، أو قياس الغائب على الشاهد ... فيقول : وإنما تشتبه الحال في الجسم الذي لا نقدر على التصرف فيه ، فنقول إن هذا الجسم إنما جاز أن يكون متحركاً لتحيزه ، وكل ما شاركه في التحيز ، وجب أن يشاركه في جواز كونه متحركاً ، ولأنه لو كان متحركاً واجباً ، لاستغنى عن محرك يحركه ، كما أن وجود القديم تعالى لما كان واجباً ، استغنى عن موجد يوجده ، وإذا لم يكن الجسم واجباً ، وجب أن يكون جائزاً لا محالة[2] .

وأما الأمر الذي يعتمده أبو رشيد في التدليل على وجود الأكوان ، فهو " الوجود بالقوة ، والوجود بالفعل " أو الخروج من الجواز إلى أحد أمرين : إما إلى الاستحالة، وإما إلى الحدوث[3] .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : ولم قلتم إنه لابد من أمر ومخصص ؟ قيل له : هذا نعلمه بأدنى تأمل ، وطريقته : أن هذا الجسم إذا جازت عليه صفات كونه متحركاً وكونه ساكناً ، ثم خرج بإحدى الصفتين من الجواز إلى الاستحالة ، وبالثانية من الجواز إلى الوجوب ، فلولا أمر من الأمور ، وإلا لما كان بأن يخرج بإحدى الصفتين إلى الوجوب ، وبالأخرى إلى الاستحالة أولى من العكس[4] .

???????

1- أبو رشيد :الديوان .ص٤٥
2- أبو رشيد المصدر السابق .ص٤٥، ٤٦
3- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٩
4- أبو رشيد :الديوان .ص٤٦، ٤٧ ،ويثير أبو رشيد كثيراً من الاعتراضات حول هذه القضية .انظر :أبو رشيد : الديوان .ص٤٨ :٥٤

الدعوى الثانية :

وهذه الدعوى مفادها " الكلام في حدوث ما أثبتناه من الأعراض "[1] .

وإذا كنا سنتحدث في التدليل على حدوث هذه الأعراض أو الأكوان أو المعاني ، فإن هذا يعد قولاً ضداً لما يقول به أصحاب مذهب الكمون والظهور[2] ، مما نفهم منه قولهم بقدم هذه الأعراض ، التي يحاول أبو رشيد إقامة الدليل ونصب البرهان على حدوثها ، وهي الاجتماع والافتراق .فهم – أصحاب مذهب الكمون – يقولون : الاجتماع متى ظهر كمُن الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كمُن الاجتماع[3] .

ويقيم أبو رشيد دلالاته على دعواه تلك ، بالتفرقة بين الحادث والقديم ، فإذا كانت الأعراض حادثة ، فإنه يجوز عليها العدم والبطلان ، بينما القديم غير جائز عليه العدم أو البطلان .

والقول بأن هذه الأعراض قابلة للعدم والبطلان واضح بأدنى تأمل ، إذ من الواضح أنه إذا حل عرض محل عرض ، فإنه ببقاء الأول ينتفي الثاني ، فمثلاً إذا تحرك الساكن ، فإن الحركة تنفي السكون .

يقول أبو رشيد : أما أن هذه المعاني محدثة ، فمما قد ثبت أنه ما من معنى من هذه المعاني إلا وينتفي بالضد ، أو ما يجري مجرى الضد ، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان[4] .

1- تنقسم الموجودات الحادثة عند علماء الكلام إلى جواهر وأعراض .فأما الجواهر ،فإنها تعتبر الحاملة أو القابلة لهذه الأعراض ،وهي – الجواهر – تعتبر المحل الذي تحل فيه الإعراض .وأما الأعراض ،فإنها ما يطرأ على الجواهر ،أو ما يعرض عليها .

2- ينسب هذا المذهب إلى إبراهيم بن سيار النظام وأصحابه ،حيث يقولون بأن الله تعالى خلق الموجودات – كلها – دفعةً واحدة ،على ما هي عليه الآن :معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ،ولم يتقدم خلقُ آدم عليه السلام ، خلقَ أولاده ،غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض ،فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها ،دون حدوثها ووجودها .انظر :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٦ ،د.محمد عاطف العراقي :النزعة العقلية . ص١٣٩ ،١٣٠

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٠٤ ،وعن النظام .انظر :د.أبو ريدة :النظام .ص١٤١ ، الخياط :الانتصار .ص٧٩ ،الكرماني :الفرق الإسلامية .ص١٦

4- أبو رشيد :الديوان .ص١٦٩

ويقول القاضي عبد الجبار : الذي يدل على حدوثها – الأعراض – هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان ، مما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وأن المحترك[1] إذا سكن بطلت حركته[2] .

كما يدلل أبو رشيد على حدوث الأعراض بمقولتي التجدد والوجوب ؛فأما التجدد فيعني الحدوث ، وأما الوجوب فيعني الحاجة إلى العلة ، فإذا كانت الأعراض في حاجة إلى مؤثر يؤثر في هذه الصفة ، فلا بد وأن تكون متجددة ، لأن هذه الصفات يرجع تجددها إلى أحد أمرين : إما الانتقال " من " " إلى " ، وإما حدوثها " في " . وباطل القول بالانتقال في مجال الأعراض ، فلا يبقى إلا القول بحدوث الأعراض .

يقول أبو رشيد : إن صفة الجوهر بكونه كائناً ، يجب أن تكون متجددةً في سائر حالاته ، لأنه لو كان واجباً في حال من الأحوال ، لاستغنى عن العلة ، فإذا وجب أن يكون كونه مجتمعاً متجدداً في سائر حالاته ، فالمؤثر في هذه الصفة لا بد أن يكون متجدداً طارئاً ، لأن الصفات المتجددة لا بد أن تنتسب إلى علل متجددة ، فإذا وجب تجدد ما يؤثر في هذه الصفة ، فتجدده لا يخلو إما أن يكون بطريقة الحدوث ، أو بطريقة الانتقال .فإذا ثبت أن الانتقال على الأعراض لا يجوز ، وجب أن يكون بطريقة الحدوث[3] .

كما يمكن القول بحدوث هذه الأعراض ، لكونها حاصلة على أضداد لها ، فإذا لم نقل بحدوث هذه الأعراض ، لكان معنى هذا أن الجوهر قد اشتمل على متضادات . وهذا أمر لا تجيزه العقول .

يقول أبو رشيد : هذه الأعراض لو كانت قديمةً ، وقد علمنا أن لها متضاداً ، لوجب أن يكون الجسم ، فيما لم يزل ، حاصلاً على صفات متضادة ، وقد علمنا استحالة ذلك ، فيجب أن يقال بحدوثها[4] .

1- أي المتحرك

2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٣

3- أبو رشيد :الديوان .ص١٩٨ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١١ ،القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين .ص١٧٩

4- أبو رشيد :الديوان .ص١٩٩ ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٤٧

كما أننا لو قلنا بقدم الأعراض ، للزمنا القول بقدم ما تحل فيه هذه الأعراض ، وهي الجواهر ، وهذا لا يجوز ، لكون القديم قديماً لا لعلة خارجة عنه ، وإلا جاز لهذه العلة أن تمنع القدم عنه ،مما يلصق به صفة الاحتياج ، والاحتياج نقص .كما أن القول بقدم الأعراض وما استلزمه من قول بقدم الجواهر التي تحل فيها هذه الأعراض ، سوف يلزمنا القول بالتماثل ، لأنه من الثابت أن الاشتراك في صفة يوجب التماثل ، مما يجعل كلاً من الجوهر والعرض غير مختلفين .وواضح بطلان ذلك الأمر ، فلا بد من القول بحدوث الأعراض[1] .ولهذا قيل : إن الاجتماع والافتراق لو كانا قديمين ، فلا يخلو إما أن يكونا حالّين في محل ، أو يكونا موجودين في لا محل ، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يوجدا لا في محل ، لأن العلل لا يجوز أن تكون موجودة لا في محل ، لم يبق إلا أنهما حالآن في محل ، فإذا ثبت حلولهما ، وجب قدم محلهما ، وهو الجسم ، وقد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والاشتراك في صفة يوجب التماثل ، وهذا يقتضي أن يتماثل الجسم والعرض لاشتراكهما في القدم ، وقد بينا أن الجسم مخالف للعرض[2] .و : الدليل على أن هذه الأعراض حادثة ، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق ، فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو :إ ما أن يكون باقياً كما كان ، أو زائلاً عنه .ولا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان ، وإذا كان زائلاً ، فلا يخلو : إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، أو بطريقة العدم ، ولا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم[3] .

أما القول بأن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ، تفرقةً له وتمييزاً عن المحدث ، فإن أبا رشيد يقول بذلك تأسيساً على " غنى " القديم واستغنائه ، وعدم

1- أبو رشيد :الديوان .ص١٩٩ ،ابن متوية :التذكرة .ص٣٤٧
2- أبو رشيد :الديوان .ص٣٠٠
3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٠٤، ١٠٥ ،القاضي عبد الجبار :المحيط .ص٥٦، ٥٧

احتياجه لعلة تلحق به صفة الوجود ، فيكون لها الحق في إلحاق العدم به ، إذ القادر على صفة قادرٌ على ضدها .

يقول أبو رشيد : فإن قيل : لم قلتم إن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ؟ قيل له : لأن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس يستحيل خروجه عنها بحال من الأحوال[1] .

ونفس هذه الدلالة نجدها عند القاضي عبد الجبار ... إذ يقول : الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، هو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[2] .

وواضح – مما سبق – أن أبا رشيد يؤسس دليله على عدم جواز العدم والبطلان على القديم ، على دلالتين :

الأولى .أن القديم قديم لنفسه .

والثانية .أن الموصوف بصفة من صفات النفس أو الذات ، لا يجوز خروجه عنها بأي حال من الأحوال .

فأما أن القديم قديم لنفسه ، فهذا معناه – من جهة ما – أن القديم غني ، وأنه في غير حاجة إلى فاعل أو إلى معنى موجب ، وإلا لم يكن قديماً ، ذلك لأن من حق الفاعل أن يتقدم على مفعوله ، ومن ثم يكون ما تقدمه غيره ليس قديماً .

وهذا هو ما نفهمه من قول القاضي عبد الجبار " الذي يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هوأنه لا يخلو : إما أن يكون قديماً لنفسه ، أو بالفاعل ، أو لمعنى ، ولا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمعنى ،فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه ، فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا له:لأنه من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده "[3].

1- أبو رشيد :الديوان .ص١٩١
2- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٩٤، ١٠٧
3- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٠٧ ،القاضي عبد الجبار :المحيط .ص٦١

وكعادة أبي رشيد – مرةً أخرى – فإنه يعرض اعتراضات مخالفيه ، ثم يسرد ردوده عارضاً رأيه في هذه الاعتراضات .

يقول أبو رشيد مميزاً بين الموجود لنفسه ، والموجود بغيره أو لغيره : أليس أنكم تقولون إن السواد سواد لنفسه ، ومع ذلك فأنتم لا تمتنعون من إجازة العدم عليه ، فكذلك لم لا يجوز أن نقول إن القديم قديم لنفسه،ومع ذلك يجوز عليه العدم والبطلان؟ قلنا : اعلم أنّا وإن قلنا إن السواد سواد لنفسه ، فلا نقول إن السواد موجود لنفسه ، وإذا لم نقل ذلك ،فأنه يجوز عليه العدم عن كونه موجوداً ولا يخرج عن كونه سواداً، وليس كذلك ما نقوله في القديم ، لأن القديم موجود لنفسه ؛ فمع كونه موجوداً لنفسه ، لا يجوز عليه العدم ، لأن ذلك يؤدي إلى خروجه عن صفة النفس ، وذلك لا يجوز[1].

وتماهياً مع غنى القديم عن الموجِد ، وإلا لم يعد قديماً ، نجد أبا رشيد وهو يدلل على نفي العدم والبطلان عن القديم ، وذلك بنفي " الجواز " و " الإمكان " ؛ فلو جاز العدم على القديم ، لتساوى الجوازان : جواز الوجود ، وجواز العدم ، ولن تتقرر إحدى الصفتين إلا بموجب من الخارج يرجّح صفةً على أخرى ، وهذا يخالف كون القديم قديماً .ولهذا جاء القول " القديم لو جاز عليه العدم والبطلان ، كما يجوز عليه الوجود ، لم يكن بالوجود أولى من العدم ، إلا بأن يوجده موجد ، وما تقدم عليه الموجد لا يجوز أن يكون قديماً ، وتحرير هذه الدلالة : أن يقال إن القديم لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود ، وإما أن يكون جائز الوجود ، فإذا كان جايز[2] الوجود ،لم يكن بالوجود أولى من العدم إلا بموجد ، وما تقدم عليه الموجد ، لا يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا يكون لوجوده ابتداء ، فلا يجوز – إذاً – أن يكون القديم بإيجاد موجد، فإذا لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون جائز الوجود ، فإذا لم يكن جائز الوجود ، وجب أن يكون واجب الوجود ، فإذا كان واجب الوجود ، فهو الذي نقول بأنه لا يجوز عليه العدم والبطلان "[3] .

1- أبو رشيد :الديوان .ص٣٢٤
2- هكذا في النص بدون "الهمزة "!
3- أبو رشيد :الديوان .ص٣٢٥ ،الباقلاني :التمهيد .ص٤٩

وأما أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فتقرير ذلك – عند أبي رشيد – أن الذات لا تُعلم إلا بصفة تتميز بها عن غيرها ، وإلا صار هذا العلم علم إجمال لا علم تفصيل ؛ ولهذا جاء القول " الذي يدل على أن الموصوف بصفة من صفات النفس يستحيل خروجه عنها ، أن الذات – وإن صح خروجها عن كل صفة تحصل عليها – فإنها لا تخرج عن أنه يصح العلم بها ، ولا يصح العلم بها إلا على صفة تتميز بها عن غيرها ، لأنه لو لم يتعلق العلم بها على صفة تتميز بها عن غيرها ، لم يكن العلم المتعلق بها على سبيل تفصيل ، بل كان ذلك علم جملة ، ثم لا علم يتعلق بالذات على سبيل الجملة إلا وله تفصيل"[1] . و " الذي يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، هو أن الذات أنما تدخل في كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة في الذات ، فلو خرجت عن هذه الصفة ، خرجت عن أن تكون معلومةً أصلاً ، ولأن صفة الذات مع الذات تجري مجرى العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة ، فكذلك صفة الذات ، تجب ما دامت الذات "[2] .

ويبين لنا أبو رشيد دلالةً جديدةً لإثبات حدوث الأعراض ، بعقد المقارنة بينها – وهي حادثة – وبين القديم ،وهذه المقارنة يقيمها أبو رشيد على أساس وجود التأليف والاحتياج إليه ، وذلك بالنسبة للأعراض ، مع عدمه – وجود التأليف والاحتياج – في القديم ... فيقول : القديم لا يحتاج في وجوده إلى وجود غيره ، فالاجتماع على هذا لا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه إنْ أريد به التأليف ، فإنه يحتاج إلى المحلين ، وإنْ أريد به المجاورة ، فإنه يحتاج إلى محلها[3] .

???????

[1] أبو رشيد :الديوان .ص١٩١ :١٩٤
[2] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١٠٨
[3] أبو رشيد :الديوان .ص١٩٦

الدعوى الثالثة :

وإذا كانت الدعوى الثانية تدليلاً على حدوث الأعراض أو الأكوان أو المعاني ، فإن الدعوى الثالثة ستكون تدليلاً على أن الجسم لم يخل من هذه المحدثات ، ولم ينفك عنها .وقد أقيمت هذه الدعوى على دلالات :

منها دلالة البون أو المسافة التي تكون بين أي جسمين ، أو التي لا تكون بين الجسمين ، فإذا كانت هناك " بينية " فهذا هو الافتراق ، وإذا لم تكن هناك " بينية " فهذا هو الاجتماع .ذلك لأن " أحد ما يدل على ذلك أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة ، أو لا يكون بينهما بون ومسافة ، فلو كان بينهما بون ومسافة ، كانا مفترقين ، وإذا لم يكن ، كانا مجتمعين ، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه الأعراض "[1] .

ومنها دلالة التحيز ، بمعنى أنه يمكن التدليل على هذه الدعوى بمقولة التحيز ، والذي يساوق معنى الكون والحدوث ... " فإن الجسم لا بد من أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون ، فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود ؟ قلنا : لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته شرط الوجود "[2] .

???????

الدعوى الرابعة :

والدعوى الرابعة – والأخيرة – من الدعاوى الأربع ، هي الكلام في " أن ما لم يخل من المحدث ، يجب أن يكون محدثاً "[3] .

وإقامة الدليل على هذه الدعوى يعتمد – أساساً – على القول بأصلين :

---

[1]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط .ص٦٢ :٦٤.

[2]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٢

[3]- أبو رشيد :الديوان .ص٢٣١ ،ابن متوية :التذكرة .ص٩١

الأول : أن الجسم المراد إثبات حدوثه ، لم ينفك عن هذه المعاني ، أو عن معنى منها ، وهذه المعاني هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الثاني : أن هذا الجسم لم يتقدم على هذه المعاني .

وقد أوضحنا أن الجسم في احتياج إلى هذه المعاني ، كما أن الجسم قد كان وقت كونها ، لا قبله ولا بعده ، وهذا معناه أنه لم يتقدمها ، فوجب - إذاً - أن يكون مثلها حادثاً .

يقول القاضي عبد الجبار : إن الجسم إذا لم ينفك من هذه المعاني التي هي : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وجب أن يكون محدثاً مثلها ، والدليل على صحة ما نقوله هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ، ولم يتقدمها ،وجب أن يكون حظه من الوجود كحظها ، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً ، وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا وُلدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين[1] .

ويعتمد أبو رشيد في إقامة دلالته على كون اللاخالي من الحوادث حادثاً ، على القول بالمثلية لا في الهيئة ، بل في الوقتية والزمنية ، مبيناً لنا حالي الموجود ، وكيف أن أي موجود لا بد له من أن يتردد بين هاتين الحالين ، فإذا لم يكن على حال القدم ، وجب أن يكون على حال الحدوث لا محالة ... فيقول : إن حظ الجسم في الوجود كحظ المعنى ،فكما أن المعنى لما له حظ في الوجود ، يجب أن يكون محدثاً، فكذلك المحل ، يجب أن يكون محدثاً ، لأن من حق القديم أن يكون سابقاً للمحدث ، لأن القديم هو الموجود الذي لم يزل ، والمحدث هو الكائن بعد أن لم يكن ، ومن حق الموجود الذي لم يزل أن يكون سابقاً لما وُجد بعد أن لم يكن ، كما أن من حق ما وُجد منذ سنة أن يكون سابقاً لما وُجد منذ أسبوع ومنذ يوم ، فالجسم إذا لم يكن سابقاً

---

[1]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٣، ١١٤، القاضي عبد الجبار :المحيط .ص٦٥

للمحدث ، وجب أن لا يكون قديماً ، فإذا لم يكن قديماً ، وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود لا يخلو : إما أن يكون قديماً أو محدثاً[1] .

ويحاول مخالفو أبي رشيد إثارة الاعتراضات أمامه – في هذه النقطة – معتمدين على المثلية في " الزمنية " واللامثلية في " الهيئة " ، ومحاولين الانتقال بها إلى اللامثلية في الزمان ؛ بمعنى أنه ما الذي يدفعنا إلى الاعتماد على حدوث المعاني للقول بحدوث ما لم يتقدمها ، إذا كنا لم نقل بمثلية صفة العرض مع صفة الجوهر ؟ وهنا يبين لنا أبو رشيد مهارته في تعريف الجوهر والعرض تعريفاً كلامياً فلسفياً في آن ... فيقول : فإن قيل : أليس أن الجسم لم يتقدم العرض الحادث ، ومع ذلك لا يجب أن يكون الجسم بصفة العرض ، ولا العرض بصفة الجسم ؟ فكذلك لم لا يجوز أن يقال في باب الحدوث ؟ قيل له : هذا لا يصح ، لأن قولنا : جسم .معناه أنه طويل عريض عميق ، وقولنا : عرض .معناه ما يعرض في الوجود ، ولا يجب لبثُه كلبث غيره من الجواهر أو القديم ، فهذا لا يتعلق بالتقدم والتأخر في الوجود ، والتقدم والتأخر يقتضينا ذلك ، فلا يجب من حيث إن أحدهما لم يتقدم على الآخر ، ما يجب أن يكون بصفة الآخر في هذا الحكم ، كما أن زيداً وعمراً إذا لم يتقدم أحدهما على صاحبه ، فإن أحدهما إذا كان قرشياً ، لا يجب في الآخر أن يكون كذلك ، لأن ذلك لا تعلق له بالتقدم والتساوي ، ولكن إذا كان لأحدهما عشر سنين ، وجب أن يكون للآخر عشر سنين[2] .

وزيادةً في الإيضاح والتبيين ، يسوق لنا أبو رشيد مثالاً طريفاً يبين لنا من خلاله التفرقة بين المثلية الزمنية ، والمثلية الهيئية أو الشكلية ... فيقول : كذلك السواد والبياض ، إذا لم يتقدم أحدهما الآخر ، لا يجب أن يكون كل واحد منهما بصفة صاحبه في تلك الهيئة ، حتى يكون كل واحد منهما سواداً بياضاً ، ولكن إذا كان أحدهما وُجد منذ عشر سنين ،وجب في الآخر أن يكون كذلك ، لأنه ماثله بالأوقات[3].

1- أبو رشيد :الديوان .ص٢٣٢ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص١١٥
2- أبو رشيد :الديوان .ص٢٣٣
3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

و : إنا نعلم أن الجسم والمحدث قد اشتركا في حقيقة الحدوث ، فيجب أن يشتركا في الحدث ؛ بيان ذلك أن الجسم إذا لم يتقدم المحدث ، لم يكن المحدث موجوداً قبل الحدث ، كما أن الحادث لم يكن موجوداً إلا في ذلك الوقت ، فإذا اشتركا في هذا الحكم ، وهو أن كل واحد منهما وُجد في حال وُجد فيها صاحبه – وهذه هي الحقيقة في الحدوث – فيجب أن يكون أحدهما كصاحبه في باب الحدث ، ولا يجب أن يكون أحدهما مثل صاحبه في باب الجسمية والعرضية ، لأنهما لم يشتركا في حقيقة الجسم وحقيقة العرض[1] .

ويبين لنا أبو رشيد ما الجسم وما العرض ... فيقول : حقيقة الجسم ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ، وحقيقة العرض ما يعرض في الوجود ، ولا يجب لبثه كلبث غيره من الجواهر والقديم[2] .

???????

وبانتهاء هذه الدلالة – الرابعة والأخيرة – نكون قد عرفنا كون الجسم محدثاً ، لاشتماله على ما هو حادث ، ولكونه – الجسم – وُجد في حال وجود هذا الحادث ، تأسيساً على الاعتقاد بصحة تلك الحوادث في الجسم ، بناءً على أن كونها حوادث مما تقدم بيانه في ضرورة وجود الأكوان والمعاني .وقد طال العرض ، بشكل نأمل أن لا يكون فيه إملال ، لأن أبا رشيد يرى أن هذه هي الطريقة المثلى لعرض صواب الرأي وصحة المعتقد[3] .

???????

ثانياً :العالم الطبيعي :

الدعاوى الأربع السابقة ، يمكن رصدها أدلةً من أبي رشيد على الحدوث والتناهي صفتين لازمتين للجسم ، ومن ثم فالعالم الطبيعي بنوعي موجوداته – أو

1- أبو رشيد :الديوان .ص٣٣٤

2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع ، التهانوي :الكشاف .ص٣٦٨، ٣٦٩

3- نستطيع القول بأن منهج أبي رشيد – كما عايشناه في كتابيه :الديوان والمسائل – يعتمد على أدلة أقرب ما تكون إلى البرهان ،وهي – الأدلة – تعتمد على إيراد أكثر من مقدمة للوصول إلى النتيجة المرجوة .

بالأحرى بنوعي معلوماته – حادث ؛ فالمعلومات " لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات : فإما أن تكون لها صفة الوجود – وهو المعبّر عنه بالموجود – وإما أن لا تكون لها صفة الوجود – وهو المعبّر عنه بالمعدوم[1] – والذي له صفة الوجود. : إما أن تكون حاصلة له عن أول ، أو عن لا أول ، فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عز وجل ، والذي لوجوده أول ، هو المعبّر عنه بالمحدث ، وهو ينقسم إلى ما يتحيز عند الوجود ، وإلى ما لا يتحيز عند وجوده ، فأما الأول .فهو الجوهر، وأما الثاني .فهو العرض "[2] .

وواضح لنا – من ثم – أن الموجودات نوعان :

*القديم عز وجل : وهو ما ليس له أول ، وليس له آخر ،وهو – تعالى – يصير بهذه الصفة متفرداً ، بحيث لا يجمعه بغيره من الموجودات إلا صفة الوجود ، مع اختلاف الكيفية اختلافاً كلياً .

*المحدثات : وهي ما لها أول عن غيرها ، أو هي واجبة الوجود بغيرها ، إذا وُجدت ، إذ أنها تستمد وجودها من غيرها .

وهي – المحدثات – تنقسم قسمين :

*الجواهر : وهي ما لابد لها من التحيز والكون ، ليصح لها الوجود ، سواء كانت جواهر فردة أو مجتمعة[3] .

*الأعراض : وهي ما ليس للتحيز بالنسبة لها ضرورة ، لكنها تبقى مرهونةً بوجود الجوهر أو الجسم ، باعتبارهما محلين للأعراض ، تلك التي لا تدوم دوام الجوهر ولا تلبث لبثه[4] .

---

[1]- سوف يتضح لنا أن أبا رشيد يقرّ بوجود الجوهر في حال العدم ،مستنداً في ذلك إلى أن المعدوم – وإن لم يكن موجوداً – فإنه معلوم ،وهذه مسألة ،كما أن لها بعداً طبيعياً فيزيقياً ،فإن لها بعداً عقدياً ميتافيزيقياً .

[2]- ابن متوية :التذكرة ،ص٣٣ ،٣٤.

[3]- أبو رشيد :المسائل ،ص٦١ ،٦٢ ،ابن متوية :التذكرة ،ص١٢٤ ،الجويني :الشامل ،ص١٤ ،د.سعيد مراد :ابن متوية ،ص٣٠٩

[4]- القاضي عبد الجبار :المغني ،ج٤ "رؤية الباري " ،ص٣٠٢ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص١١٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف ،ص٦٥ ،أبو=

الجواهر :

أولاً :تعريف الجوهر وبيان حقيقته :

مشكلة الجوهر ، وما يتبعه من ملحقات ، مثل التماثل والاختلاف والإدراك والخصائص والعدم ، كانت هي مركز الفلسفة الطبيعية عند علماء الكلام[١] بوجه عام، وعلماء المعتزلة بوجه خاص ، كما أن هذه المشكلة كانت موضع خلاف بين شيوخ المعتزلة أنفسهم ، مما حدا بأبي رشيد أن يفرد لها القسم الأول كله من كتابه " المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين "[٢] .

والجوهر – اصطلاحاً – هو الموجود الذي تتوالى عليه الأعراض ، ومن ثم فهو الذي له كون ومكان[٣] ، ذلك لأن الجوهر " ماله حيّز عند الوجود ، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه ، أو يشغل قدراً من المكان ،

رشيد :الديوان .ص٣٣٤ ،ابن متوية :التذكرة .ص٤٦ ، ٣٤٧ ،الجويني :الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .تحقيق د.محمد يوسف موسى .مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٥٠م ص٣٦ ،وفي ذلك يقول الباقلاني :جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين ، أعني :الجواهر والأعراض .وهو محدث بأسره .والدليل على حدثه ما قدمناه من إثبات الأعراض ،والأعراض حوادث ،والدليل على حدوثها بطلان الحركه عند مجيء السكون ،لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ،ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ،وذلك مما يعلم فساده ضرورةً ،والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ،وما لم يسبق المحدث فهو محدث كهو ،إذا كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ،وكلا الأمرين يوجب حدوثه ،والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون مماس الأبعاض مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً ،لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ،فوجب أن لا يصح أن يسبق الحوادث ،وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً ،إذ كان لا بد أن يكون أنما وجد مع وجودها أو بعدها ،فأي الأمرين ثبت ،وجب به القضاء على حدوث الأجسام .انظر :الباقلاني :التمهيد .ص٤٤

[١] علم الكلام يشتمل على موضوعات تدرس ما هو "كلام في الدقيق أو اللطيف "مثل التولد والخلاء والزمان والمكان والجوهر والعرض ،كما يشتمل على موضوعات تدرس ما هو "كلام في الجليل أو الجلي "مثل الذات الإلهية وصفاتها ،ومشكلة اللطف الإلهي والوعد والوعيد والصلاح والأصلح .انظر :ابن متوية :التذكرة . ص١٢

[٢] أبو رشيد :المسائل .ص٣٧ : ١٠٠

[٣] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٤ ،٨ ،ابن تيمية :الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح .نشر . الكردي والقباني .القاهرة ١٩٠٥م ج٢ ص١٩٣ ،١٩٤ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٢١٠

أو ما يقدر تقدير المكان ، فيكون قد حاز ذلك المكان ، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو .وأفراد ما هذا حاله تسمى جوهراً "[١] .

وواضح من التعريف السابق أن المكان شرطٌ ضروريٌ وأساسيٌ لوجود الجوهر وتحققه وطروء ما يطرأ عليه من الأعراض والأكوان[٢] .

ومهما تعرّى الجوهر عن الأعراض ، فإنه من غير المعقول تجرده عن التحيز ، مما يعني جواز خلو الجوهر من الأعراض كاللون والطعم والرائحة ، وبقية الأعراض ، ما خلا الكون[٣] .

ومن ناحية أخرى ، نجد أن الجوهر أساس الأجسام ، إذ الأجسام مركبةٌ من جواهر اجتمعت ، حيث إن " الجواهر على ضربين : جواهر مركبة ، وجواهر بسيطة غير مركبة ، فما ليس بمركب من الجواهر ، فليس بجسم ، وما هو مركب منها فهو جسم "[٤] .

وهذا معناه أن الأعراض ليست جسماً ، بل الذي يكون الجسم هو اجتماع أحاد الجواهر[٥] ، فيما يُعرف بـ " وقوع التركيب في الجواهر " وذلك بأن " يحصل جوهران ويتركبا طولاً ،يُسمى خطاً ، ثم هو خط ، وإنْ زيدت أجزاؤه ، ما دامت في ذلك السمت ، فيكون طويلاً ، ثم إذا وضع معهما جزآن آخران في جهة العرض ، فيتحصل من هذه الأربعة الطول والعرض ، فهو سطح وصفحة ، وإن وضعت مع هذه الأربعة أربعة أجزاء ، حصل مع الطول والعرض عمق "[٦] .

1- ابن متوية :التذكرة .ص٤٧
2- ابن متوية :التذكرة .ص٨٨ :٩٠ ،الكندي :في حدود الأشياء ورسومها .تحقيق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .القاهرة ١٩٥٠م ج١ ص١٦٦.
3- أبو رشيد :المسائل .ص٢٠ ،٦١ ،أبو رشيد :الديوان .ص٧٦ ،٨٠ ،ابن متوية :التذكرة .ص٧٧ ،الشهرستاني : نهاية الإقدام .ص١١٠ ،الإيجي :المواقف .ص١٦٢ ،البغدادي :أصول الدين .ص٤٠ ،٤١.
4- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٩
5- ابن رشد :مناهج الأدلة .ص١٣٥
6- ابن متوية :التذكرة .ص٤٧ ،٤٨

وبذلك يكون الجسم ، ماله طول وعرض وعمق ، وكل هذه مجتمعة من جواهر اجتمعت[1] .

???????

ثانياً :كيفية إدراك الجوهر :

بنى أبو رشيد – على مسألة إدراك الجوهر – مفهومه لوقوع التماثل والاختلاف بين جوهر وجوهر آخر ، وهذا ما سنوضحه – تفصيلاً – وقبل ذلك سنعرض لأقوال القائلين في مسألة الإدراك هذه : فعلى حين قال البعض بقصر الإدراك على الجوهر نفسه ، وقف آخرون على النقيض من ذلك ، ونجد آخرين قد جمعوا بين القولين .

إن الجوهر لا بد وأن يكون للمس والبصر فيه شأن ؛ فالجوهر يُدرك بصراً وسمعاً[2] ، ومن ثم لا تجوز الجوهرية على الله تعالى ، إذ الجوهرية تعبير عما يُرى أو يُلمَس ، وما يُرىَ أو يُلمَس لا بد وأن يتصف بالتحيز والجهة ، والله – عز وجل– منزّة عن الجهة .

وتذهب الصالحية[3] إلى القول بأن الإدراك وقف على العَرَض فقط ، وبذلك يكون المدرَك الألوان لا الجواهر .بينما تذهب الكلابية إلى أن الإدراك أنما يقع على الجوهر نفسه دون العرض[4] .ومن ناحية ثالثة ، نجد القاضي عبد الجبار يربط الإدراك بالجوهر والعرض معاً .حيث إن " جملة القول في ذلك ، إنه لا يمكن دفع ادراكنا لشيء من الأشياء ، وإنما يقع الكلام في أنه اللون أو الجوهر أو هما معاً ، وإذا كان ذلك كذلك ، كانت الإمارة التي معها يثبت كون الشيء مرئياً حاصلة في

---

[1] القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٢١٧ ،د.أبو ريدة :تكملة الديوان .ص٥٩٥ ،التهانوي : الكشاف .ص٣٦٨ ،٣٦٩ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص١٣١ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٢٠

[2] ابن متوية :التذكرة .ص٥٢

[3] أتباع أبي الحسن محمد بن مسلم الصالحي ،كان عظيم القدر في الكلام وعلومه ،ميالاً إلى الإرجاء . انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦٢

[4] ابن متوية :التذكرة .ص٥٣ ،وعن الكلابية .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " .مواضع مختلفة .

الأمرين ، فليس بأن يقال إن المدرَك هذا أولى من أن يقال المدرَك ذاك ، فثبت كونهما جميعاً مدركين"[١] .

أما قضية الإدراك – هذه – عند أبي رشيد ، فتتم معالجتها لا بوصفها قائمةً بذاتها ، بل باعتبارها مدخلاً للكلام في التماثل والاختلاف بين الجواهر ، وهذا الأمر – بطبيعة الحال – سوف يدفع أبا رشيد إلى البحث في مسائل أكثر دقة وطرافةً ، تتصل بهذه القضية ، ذلك لأن الإدراك هو المحك فيما يتصل بموضوع التماثل والاختلاف .

إن أبا رشيد يبحث – تفرعاً عن هذه القضية – في خصائص الجوهر ، والصفات الذاتية أو النفسية للجوهر[٢] .

والخلاف في قضية تماثل الجوهر أو اختلافه ، خلاف قديم[٣] ؛ فنجد أبا الحسن الأشعري يعرض لنا طرفاً من هذا الخلاف ... فيقول : قال قائلون : إن الجواهر واحدة ، وإنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض ، وكذلك تغايرها بالأعراض ، وإنما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها ، فتكون الجواهر عيناً واحدة وشيئاً واحداً .وهذا قول أرسطاطاليس .وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهي بأنفسها جواهر ، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة ، والقائل بهذا هو الجبائي .وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ، ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها برودة ، ومنها حلاوة ، ومنها حموضة ، ومنها روائح ، ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ، ومنها يبوسة ، ومنها صور ، ومنها أرواح .وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد .وهذا هو قول النظّام[٤] .ويقول أبو رشيد : ذهب

١- ابن متوية :التذكرة .ص٥٢ :٥٥
٢- أبو رشيد :المسائل .ص١٧
٣- بينيس :مذهب الذرة .ص٨
٤- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٩ ،١٠ ،د.أبو ريدة :النظام .ص١١٢ ،الشهرستاني :نهاية الإقدام . ص٣٦٢ : ٣٦٩

فيه هذا إلى أن الجواهر كلها جنس واحد ، وذهب شيخنا أبو القاسم البلخي إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة ، كما أنها قد تكون متماثلة[1] .

ويقف أبو رشيد إلى جانب القائلين بتشابه وتماثل الجواهر بعضها وبعض[2] .

وكعادة أبي رشيد ، نراه يدلل على صحة رأيه بعدد من المقدمات والقضايا ، ليصل إلى إثبات صحة دعواه .وصحة تماثل الجوهرين – عند أبي رشيد – تعتمد على حجج ... منها :

•الالتباس الواقع حين يدرك المرء جوهرين .وما وقع هذا اللبس إلا لكون جوهر كأنه الجوهر الآخر ... فـ " الذي يدل على صحة ما نذهب إليه ، أن أحد الجوهرين يلتبس على المدرِك بالآخر ، مع علمه بتغايرهما ، وإن شئت قلت : مع أنه لا تعلق بينهما .والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك .وذلك يدل على تماثلهما "[3] .

ويبدأ أبو رشيد في سرد دعاوى خصومه ،معتمداً في ذلك على طريقة "الفنقلة "[4] فيقول : فإن قيل : لم قلتم إن هذا الالتباس لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناوله الإدراك ؟ قيل له : لا بد من أن يكون للالتباس وجه يُصرف إليه ، فقد علمنا أن أحد المدركين قد يلتبس بالآخر لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة ، وقد يلتبس لمكان تماثلهما ، أو لمكان التعلق ، وكون أحدهما كأنه الآخر في الوجه الذي يتناوله الإدراك ، وإذا كان الالتباس لم يحصل بين الجوهرين لأي من أسباب التعلق ، فالواجب أن يقال : إنما التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما[5] .

---

[1] أبو رشيد :المسائل .ص٣٩

[2] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

[3] أبو رشيد :المسائل .ص٣٩

[4] الفنقلة :أي فإن قيل كذا .قيل كذا .أو فإن قال كذا .قيل كذا .وهذه – كما هو واضح طريقة تصورية جدلية .على اعتبار أن القائم بها يتصور اعتراضات معينة من خصمه يثيرها هو ،ثم يبدأ بطرح ردوده عليها . انظر :ابن متوية :التذكرة .ص٣٦

[5] أبو رشيد :المسائل .ص٣٠

*الصفات المعلومة عن الجوهر [1] .وكيف أن عملية الإدراك أنما تقع وتتم من خلال صفة التحيز ، لا من خلال صفة الوجود ولا الجهة .فـ " صفات الجوهر ثلاث : هي تحيزه ، ووجوده ، وكونه كائناً في جهة .ولا يجوز أن يتعلق الإدراك به على صفة الوجود ، ولا يجوز أن يتعلق به على أنه كائن في جهة ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن نفصل بين أن يكون كائناً في تلك الجهة ، وبين أن ينتقل إلى أقرب المحاذيات إليه منها ، وقد علمنا أنا إذا أدركنا الجوهر في مكان ، ثم غاب عن بصرنا ، ثم أدركناه في أقرب الأماكن منه ، لم نفرق بين الحالتين .فلم يبق إلا أنه مدرَك على صفة التحيز ، وهي صفة مقتضاة عن أخص أوصافه " [2] .

*اختلاف الجواهر يؤدي إلى افتراقها فيما يحكم به عليها .والمعلوم غير ذلك ،فكل الجواهر متحيزة ومحتملة للأعراض ، فـ " لو كانت الجواهر مختلفة لكانت مفترقة في حكم ، يكون الافتراق في ذلك الحكم ينبيء عن اختلافها ، لأن ذلك واجب في كل مختلفين ، وقد علمنا أنها لم تفترق في وجه يكون الافتراق فيه يوجب الاختلاف ، لأنها قد اشتركت في كونها جواهر ، وقد اشتركت في التحيز عند الوجود ، وفي أنها حصلت موجودة متحيزة ، فكل منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرها " [3] .

*تماثل الجواهر جميعها في كونها جواهر ،حتى وإنْ كانت موجودة وجوداً بالقوة، ولم تنتقل – بعد – إلى الوجود بالفعل .فـ" الجوهر أنما يتميز مما ليس بجوهر ،بكونه جوهراً ومتحيزاً ، وقد عرفنا أن الجواهر عند الوجود مشتركة في التحيز ، وإذا لم تكن موجودةً ، فهي مشتركة في كونها جواهر وإن لم تشترك في التحيز ، ومعلوم أنها إذا وُجدت يجب تحيزها ، وإذا كان كذلك ، وجب القضاء بتماثلها " [4] .

---

[1] بينما يرى أبو رشيد أن صفات الجوهر ثلاث ،يرى البعض أن صفات الجوهر أربع :أنه جوهر ومتحيز وموجود وكائن .فكونه جوهراً لذاته ،وتحيزه مقتض عن صفة ذاته ،والوجود فيه بالحدوث من جهة الفاعل القادر لنفسه ، وكونه كائناً لمعنى .انظر :ابن متوية .التذكرة ،ص٥٦ ،٥٧ ،الجويني :الشامل ،ص١٦٥ ،د.سعيد مراد :مدرسة البصرة ،ص٦٢٣

[2] أبو رشيد :المسائل ،ص٣٠ ،الرازي :الأربعون في أصول الدين ،ص١٤٣

[3] أبو رشيد :المسائل ،ص٣٣

[4] أبو رشيد :المصدر السابق ،ص٣٤

ثالثاً :شيئية المعدوم :

تعتبر هذه القضية واحدةً من القضايا الهامة التي اتخذها خصوم المعتزلة وسيلةً لاتهام المعتزلة بالقول بقدم العالم[1] .

ونرى أنه قبل عرض دلالات أبي رشيد ودعاواه ، على تشيىء المعدوم ، سعياً من جانبه وراء التنزيه المطلق لله تعالى عن مشابهة الحوادث التي يكون علمها متغيراً ، بما يجدّ من حوادث وموجودات[2] .قبل ذلك نرى أنه يجب عرض أصول هذه القضية ، لنعرف – بعد – كيف حل أبو رشيد – والمعتزلة ... من ثم – إشكاليات ، ليست – فقط – معرفية ، بل – أيضاً – عقدية[3] متمثلةً في إشكاليات العلاقة بين علم الله تعالى – وهو القديم عز وجل – وبين الحوادث المتغيرة – وهي حادثة – وعلاقة الخلق واستمراريته بالعدم ، ثم أننا سنعرف كيف انحاز أبو رشيد – والمعتزلة ... من ثم – إلى المنهج التصوري العقلاني ، على عكس الذين انحازوا إلى المنهج الاسمي التجريبي ، إذ الأول يفصل بين الماهية والوجود ، ليجعل الثبوت أعم من الوجود ، والثاني يوحّد بين الماهية والوجود .وبذلك يكون الشيء عند الأشاعرة ، ما هو ثابت ، ويكون المعدوم – من ثم – عندهم ، ليس شيئاً .

ما الشيء ؟:

بادىء ذي بدء ، لا بد من تعريف الشيء ، وتعريف المعدوم ، ثم نعرض – بعد ذلك – أقوال المتكلمين في هذه القضية ، لنتناول – بعد – الرأي الفلسفي ، أو الكلامـــي ، لأبي رشيد ، في هذا الأمر .

حقيقة الأمر ، لقد اختلف المتكلمون في معنى الشيء ، وقد اعتمد قيام هذا الخلاف ، على الفهم الخاص لقول الله تعالى " ليس كمثله شيء "[4] ، مما دفع بكل

1- البغدادي :أصول الدين .ص٧١ ،الشهرستاني :نهاية الإقدام .ص٣٣ ،الإسفرايني :التبصير .ص٣٧ ،د.يحيى هويدي :دراسات في علم الكلام والفلسفة .دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٩م ص١٩٦ :٢٠٢

2- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٣٦

3- أبو رشيد :المسائل .ص١٧

4- سورة الشورى :آية رقم ١١

فريق إلى تبنّي " نظرية " خاصة في العلاقة بين الموجود والمعلوم[1] .وقد قسّم أبو الحسن الأشعري المختلفين في هذه المسألة ثلاث فرق :

المشبهة : ... فقد " قالت المشبهة : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم "[2] .

قائلون : معنى أن الله شيء ، أنه موجود[3] .

المعتزلة : حيث قالوا : معنى أن الله شيء ، هو إثباته .وقد " ذهب إلى هذا قوم، زعموا أن الأشياء اشياء قبل وجودها ، وأنها مثبتة اشياء قبل وجودها .وهذا قول أبي الحسين الخياط ، وقال الجبائي : القول شيء سمةٌ لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه "[4] .

والمعتزلة – بوجه عام – يرفضون اعتبار الموجود – وحده – هو الشيء ، وهو الموصوف بأن يُعرف ويُعلم ويُخبَر عنه ، بل الشيء – عندهم – الموجود المتعين ، وكذلك – وفقاً للتصور العقلي – فأن كل التصورات العقلية المعدومة ، وغير المتحققة الآن : كيوم القيامة ، والحشر ، والميزان .كل ذلك يعتبر شيئاً ، وإنْ لم يتحقق تحققاً عينياً[5] ، فالشيئية – هنا – من حق المعلوم ، كما هي من حق الموجود .

ما المعدوم ؟:

نريد أن نشير إلى أن العدم عدمان : عدم محض ، وعدم بمعنى غياب الوجود . ويقسّم لنا الإيجي المعلومات إلى ثلاثة أقسام :

*الواجب : وهو ما يمتنع عدمه.

*الممتنع : وهو ما يجب عدمه .

1- د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص٣٠٥

2- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٢٠٢

3- الأشعري :المصدر السابق .نفس الموضع

4- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٢٠٢ .هذا ...ويذهب الدكتور محمود صبحي ،إلى أن الفريق الأول يعبّر عن الحسيين ،الذين لا يثبتون الحكم إلا لما هو جسم ،وأن الفريق الثاني يعبر عن الواقعيين ،الذين لا يقرون إلا ما هو متعين ،وأن الفريق الثالث يعبر عن المذهب العقلي .انظر .د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص٣٠٦ :٣٠٨

5- د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص٣٠٧

*الممكن : وهو ما لا يجب عدمه ، ولا وجوده[1] .

ونفهم من ذلك أن الممكن ، وهو الذي لا يوجد ولا يعدم ، قد جمع بين عدم الوجود وعدم العدم !، وهو – بذلك – قد جمع بين النقيضين ، مما يعني أن وجوده في الفكر الاعتزالي ، هو مجرد وجود تصوري معرفي عقلاني ، ليحل مشكلة علاقة الله تعالى – وهو سبحانه ، القديم – بالعالم – وهو محدث – إذ لو تعلق علم الله تعالى بالحادث – تعلق علمنا نحن به – لكان علمه تعالى متغيراً ، والتغير نقص ، ومعلوم أن النقص غير جائز على الله عز وجل ، ولذلك تبقى فكرة أن المعدوم هو الشيء غير الموجود تقريراً في الخارج ، بل هو الموجود تصوراً في الذهن ، تبقى هي الفكرة المثلى – عند المعتزلة – لحل إشكالية العلاقة المعرفية بين الله تعالى والعالم[2] ، والتي تتمثل – كذلك – في اعتبار أن العالم كان له مستوً من الوجود العدمي ، حتى يكون هناك " مخاطَب " يتوجه له الخطاب الإلهي " كن " ليكون[3] .

بهذا ينتفي عن المعتزلة إلزامات الأشاعرة – خصومهم التقليديين – بأنهم – المعتزلة – قد قالوا بالقدم ، أو على أقل تقدير ، قدم المادة الأولى ، لأنهم تصوروا في قول المعتزلة تقييداً للقدرة الإلهية[4] ، وقصر القدرة على مجرد منح الوجود ، وليس الإيجاد من العدم[1] .

1- الإيجي :المواقف .ص٦٨

2- د.أحمد محمود صبحي :في علم الكلام .ج١ ص٣٠٩ ،ونود أن نشير – هنا – إلى أن الله تعالى ،غالباً ، ما يتكلم عن الحاضر أو المستقبل بصيغة الماضي ،كدليل على كون الحادثات معروفةً له تعالى ،حتى لا يقع التغير في علمه سبحانه ...فـ "الله تعالى موجود صانع لهذا العالم ،وقديم مختار ،يرعى العالم بعنايته ،بعد أن خلقه ،ولكن دون أن يكون بينه وبين هذا العالم أية صلة قبل الإيجاد ،اللهم إلا علمه بإيجاده ،فالعالم وجد من عدم محض ،وكان بعد أن لم يكن " انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٧٦

3- ابن رشد :تهافت التهافت .تحقيق .د.سليمان دنيا .دار المعارف .القاهرة ١٩٨٠م ط٣ القسم الأول .ص١٩٧ وما بعدها

4- هناك تفرقة بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي ،لأن القدرة الإلهية ليست متناهية لا من ناحية الابتداء ،ولا من ناحية الانتهاء ،تأسيساً على أنها – القدرة – صفة من صفات الذات ،وهي تلك الصفات التي لا يجوز خلو الذات المقدسة منها بحال من الأحوال ،لأن معنى هذا الخلو عجز الله تعالى ،وحاشا ربنا عن ذلك .لكن الفعل الإلهي صفة من صفات الأفعال ،ولذلك فإن له تعلقاً بالعالم ،وبالتالي يمكن الذهاب إلى أنه إذا كانت القدرة الإلهية ليست متناهية ،لكونها صفة ذات ،ولكونها إمكانات لهذه الذات=

ونفس هذا التصور !!! نجده عند الإسفراييني ، حيث يقول : ومما اتفق من فضائحهم (!!) قولهم : إن المعدوم شيء .حتى قالوا : إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض ، والسواد سواد ، والبياض بياض .ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد ، لم يزدد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد ، في حال الوجود ، على حقائقها المتحققة في حال العدم . وهذا منهم تصريح بقدم العالم ، ومن كان قوله في الصانع على ما وصفناه ، وفي الصفة على ما ذكرناه ، لم يبق له اعتقاد صحيح ، ولم تكن دعواه في التلبيس بالديانة إلا تلبيساً منه على أهل الديانة ، ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة[٢] .!!!

ويمكن اعتبار كل من الشحام[٣] وأبي الحسين الخياط ، من أوائل من قالوا بتشييء المعدوم من بين رجال المعتزلة ، إذ خلع الشحام على المعدوم خصائص المتعلقات في الوجود ، كالعرض وخلافه .وإلى نفس هذا القول ذهب أبو الحسين الخياط ، بل وزاد عليه وغالى فيه[٤] .

=.فإن الفعل الإلهي متناهٍ ،لأنه مرتبط بالعالم المتناهي ،وبالتالي نقرأ المصطلح الكلامي "ليس كل مقدور حتمي الوقوع "!! ومن هنا تكلم المعتزلة عن محايثة القدرة للذات ،بينما الفعل الإلهي يبدأ وقت الأمر الإلهي "كن " .ولكي يطرد المعتزلة أي تصور أسطوري لخلق العالم ،قالوا بـ"شيئية المعدوم" ،بمعنى أن العالم حادث غير مسبوق بمادة ،إلا أنه تصوّر في العلم الإلهي ،بما لا يعرف ماهيته أيّ من البشر ،ولا حتى الملائكة ،تنزيهاً لله تعالى .

[١] أبو منصور الماتريدي :كتاب التوحيد .تحقيق .د.فتح الله خليف .دار الجامعات المصرية .الإسكندرية .ص٨٦ ، د.ألبير نصري نادر :فلسفة المعتزلة .ج٢ ص١٢٧

[٢] الإسفراييني :التبصير .ص٣٧ ، ونحن نرى أن مثل هذه النصوص البادئة بالاتهام ، تعدّ تعبيراً عن " إجراءات "الثأر المعنوي من المعتزلة ،والتي أسست – الإجراءات – شكلاً عملياً لنفي الآخر معنوياً ،مما مهد الطريق ، بل الطرق ،أمام النفي الجسدي بكل أشكاله ووسائله .

[٣] القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٦١ ،القاضي عبد الجبار :المحيط .ص٤٣٦

[٤] الشهرستاني :نهاية الإقدام .ص١٥١ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٧٧، ٧٨ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٦٤ ،البغدادي :أصول الدين .ص٧١ ،ابن حزم :الفصل .ج٥ ص٣٧ ،الجويني :الشامل .ص١٢٤ ،د.ألبير نصري :فلسفة المعتزلة .ج٢ ص١٣٢ وما بعدها

وعند عرض رأي أبي رشيد ، في هذه المسألة ، نجده قد ذهب إلى اعتبار أن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه[١] .

وواضح من كلام أبي رشيد أن المعدوم لا بد له من صفة تميزه ، وهذه الصفة ملازمة له ، ولو كان معدوماً ، إلا أن هذا الجوهر لا يجب – عند أبي رشيد – أن يتحيز ، ولا أن يمنع جوهراً آخر من الحدوث مكانه ، لأن هذين الأمرين مرتبطان بالوجود .

وقبل أن يسرد لنا أبو رشيد دعواه في كون الجوهر جوهراً ، حتى في حال عدمه ، يقدم لنا صورةً للخلاف الذي قد كان قائماً – وقتها – بين شيوخ المعتزلة .. فيقول : اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان : أبو علي وأبو هاشم ، أن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه ، وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله ، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيز تكون حاصلةً للمعدوم .إلا أن الحكم الذي هو منع مثله من أن يحصل بحيث هو ، لا يحصل إلا إذا كان موجوداً ، فيجعل الوجود شرطاً في هذا الحكم ، وفي احتماله للعرض ، وفي صحة أن يدرك بالحاستين[٢] .

وهناك عدة دلالات ، يقدمها لنا أبو رشيد لإثبات صحة مذهبه ... وهي :

*أن الجوهر يعتبر جوهراً لذاته ، وصفة الذات تلك ليست تنفك عن الجوهر ، موجوداً كان أو معدوماً ، لأن الجوهر لا يكون جوهراً لوجوده ، ولا لحدوثه على وجه ، ولا لعدمه ، ولا لعدم معنى ، ولا لوجود معنى ، ولا بالفاعل ، ولا لما هو عليه في ذاته ، بل هو جوهر لذاته ليس إلا .ويمكن تحرير قضايا النفي هذه على الوجه الآتي :

أولاً : لا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لعلة الوجود ، إذ الوجود واحد وليس كثيراً ، مما يوجب معه كون الموجودات كلها جواهر ، ومعلوم لنا أن الموجودات ليست كلها جواهر[٣] .

١- أبو رشيد :المسائل .ص٣٧ ،ابن متوية :التذكرة .ص٧١
٢- أبو رشيد :المسائل .ص٣٧
٣- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٨ ،ابن متوية :التذكرة .ص٧٢

ثانياً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لعلة حدوثه فـ" لو كان الجوهر جوهراً في حالة الحدوث ، للزم أن لا يكون جوهراً في حال البقاء "[١] .

ثالثاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لحدوثه على وجه ، لأنه ليس هناك وجه معين يصير به الجوهر جوهراً ، وإلا لن يكون كذلك[٢] .

رابعاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لعدمه ، لأنه " كان يجب أن يستحيل كونه جوهراً في حال الوجود،ويجب في كل ما شاركه في العدم أن يكون جوهراً "[٣].

خامساً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لعدم معنى ، لأن العدم لا يقدر على الإيجاد ، وقد علمنا " أن المعدوم يحيل الإيجاب ، لأنّا قد عرفنا أن الإرادة المعدومة أنما يستحيل أن يريد بها المريد لعدمها "[٤] .

سادساً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لوجود معنى من المعاني ، ذلك لأن هذا الأمر يقتضي أن يكون المعنى حالاً في الجوهر حتى يضفي عليه صفة الجوهر، ومعلوم أن هذا المعنى لا يحل في الجوهر إلا وهو متحيز ، وهذا سيتأدّى بالجوهر إلى أن يفتقر إلى هذا المعنى ، في الوقت الذي يفتقر فيه هذا المعنى إلى أن تكون الذوات جواهر متحيزة .وهذا معناه أن يكون كل واحد في حاجة إلى صاحبه ، وهذا محال كاستحالة احتياج الشيء إلى نفسه[٥] .

سابعاً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لأجل الفاعل ، لأن هذا سوف يفضي إلى القول بالضدين ، لأنه يصح من الفاعل أن يوجده لا جوهراً ، مما يوجب كون الجوهر موجوداً معدوماً في آن[٦] .

ثامناً : ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لما هو عليه في ذاته ، لانعدام صفة أخرى يُعرف لأجلها الجوهر[١] .

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٨
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٨
4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٨، ٣٩
5- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٩
6- أبو رشيد :المسائل .ص٣٩ ،ابن متوية :التذكرة .ص٧٢، ٧٣

*الجوهر جوهر ... موجوداً كان أو معدوماً ، وذلك لضرورة وجود صفة ذاتية ملازمة عند الوجود بالفعل – أو التحيز – ولن تكون هذه صفة الوجود ، إذ لو كان الأمر كذلك للزمنا أن نقول إن كل الموجودات متحيزة ، وهذا باطل ، ومن ثم يلزم أن تكون هذه الصفة صفةً ذاتية ملازمة للجوهر ، في وجوده وعدمه[٢] ... فإن " أحد ما يدل على ذلك أيضاً أن الجوهر عند الوجود يجب أن يكون متحيزاً ، فإما أن يكون الوجود مؤثراً في تحيزه ، أو يكون المؤثر أمراً سواه ، ولا بد من ذلك ، لأن الصفة إذا وجب ثبوتها عند ثبوت صفة أخرى ، ووجب زوالها عند زوال تلك الصفة ، وجب أن تتعلق بها ،لأن المؤثرات تثبت بهذه الطريقة .ولو كان المؤثر في التحيز صفة الوجود ، لوجب في كل موجود أن يكون متحيزاً ، وإذا استحال ذلك ، وجب أن يكون المؤثر في ذلك صفة أخرى زائدة على الوجود ، وتلك الصفة لا تخلو من أمرين : إما أن تكون متجددة ، أو غير متجددة .ولا يجوز أن تكون متجددة ، لأنها إذا كانت متجددةً عند الوجود ، لتجدد التحيز ، ولم يكن التحيز بأن يكون معللاً بها أولى من أن تكون تلك الصفة معللة بالتحيز ، وهذا يوجب أن تكون كل واحدة منهما مؤثرةً في صاحبها ، وذلك يستحيل ، كما يستحيل تعليل الصفة بذاتها ، ومن ثم وجب أن يكون المؤثر في صفة التحيز صفة أخرى غير متجددة ، وأن تكون مستمرة للذات في حال عدمها "[٣] .

*أن المعدوم موجود بالقوة ، ولا بد له عند الوجود بالفعل من ميزة بها يتميز وجوداً بالفعل ، وإلا فإنه إذا وُجد فلن يتحيز ، وهذه الصفة لا يجب فيها التراخي عن موضوعها ، فيجب أن تكون صفة حاصلة لا صفة منتظرة ، ذلك لأن " المعدوم على ضربين : أحدهما .أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وُجد وجب أن يكون متحيزاً . والثاني .أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وُجد استحال أن يكون كذلك ، فلا بد من أن يتميز أحد المعلومين عن الآخر ، وليس يخلو من أن يكون متميزاً بصفة منتظرة

١- أبو رشيد :المسائل .ص٤٢، ٤٣
٢- ابن متوية :التذكرة .ص٧٢
٣- أبو رشيد :المسائل .ص٤٤

أو بصفة حاصلة ، ولا يجوز أن يتميز بصفة منتظرة ، لأن ما يؤثر في التميز لا يجوز أن يكون متراخياً عنه ، كما أن كل حكم يتبع صفة ، فإنه لا يجوز أن يحصل قبل حصول الصفة "[1] .

*لا بد من تميز المعلوم غير الموجود عن الله تعالى – وهو سبحانه القديم – وهذا التميز لا بد له من صفة يتميز بها عن غيره ، فمن الضرورة بمكان معرفة " أن الباري ، وإن كان متميزاً عن كل معلوم سواه ، ومخالفاً لله ، فإذا كان كذلك ، وجب أن يكون ذلك المعلوم مخالفاً للقديم تعالى ، ومتميزاً عنه ، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا ويختص بصفة بها يتميز عن غيره ، ولذلك قضينا بأن المعدوم يجب أن يكون على صفة بها يتميز عن غيره "[2] .

*أن علم الباري لا يجب أن يتغير في الجوهر في حال وجوده وحال عدمه ، إذ التغير غير جائز على القديم تعالى[3] ، ذلك لأن الله تعالى " لو أراد خلق الجوهر ، فلا بد من أن يقصد إلى إيجاد ما علم من حاله أنه يجب أن يتحيز عند الوجود ، ولا يكون هكذا إلا ويتميز عنده عن غيره ، ولا يجوز أن يتميز من غيره إلا أن يختص بصفة "[4] .

ولقد قبل المعتزلة قضية " شيئية المعدوم " هذه ، وتأسس قبولهم هذا على قناعة عقلية مصدرها الحرص على الجوهر الصحيح للتوحيد ، حتى إذا أثار الخصوم في وجهها الكثير من الاعتراضات ، فهم – المعتزلة – يرون أن الخصومة لهذه الفكرة أنما صدرت عن فهم غير صحيح وغير مكتمل للمفهوم الاعتزالي لها[5] .وقد سبق

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٤، ٤٥.

2- أبو رشيد :المسائل .ص٤٥.

3- ابن متوية :التذكرة .ص٧٢ ،وانظر في هذه القضية ،ولكن بمنهج مغاير ،:ابن عربي :الفتوحات المكية .ج١ ص٩٠ ،ج٢ ص٣٠٩ حيث يتكلم ابن عربي عن الوجود العلمي والوجود المادي ،والوجود المطلق والوجود المقيد .

4- أبو رشيد :المسائل .ص٤٥ ،ولعل ابن عربي كان يقصد هذا المعنى عند كلامه عن العلم الذي هو – عنده – عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود ،على حقيقته التي هو عليها ،أو يكون إذا وجد. انظر :ابن عربي :إنشاء الدوائر .تحقيق .د.نيبرج .ليدن ١٣٣٩هـ ص١ :١٩، ٣١.

5- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٣٦

وأوضحنا كيف أن الفهم غير الصحيح لهذه الفكرة - كما أرادها المعتزلة أنفسهم - قد جعل كثيرين من خصوم المعتزلة يلزمونهم القول بالقدم ، وهو قول بعيد عن العقل الاعتزالي ، إذ التوحيد هو جوهر المذهب الاعتزالي ، وهو المبدأ الذي يمكن أن تُردّ إليه بقية أصولهم الخمسة المعروفة .بل إن التوحيد الاعتزالي يقوم على التنزيه المطلق والكامل لله تعالى ، والبعد عن كل ما من شأنه أن يُفهم منه مشاركة شيء - أي شيء - في صفة من صفات القديم سبحانه ، والتي أبان المعتزلة أن أهم هذه الصفات صفة القدم[1] .

وتستفز هذه الإلزامات - إلزامات الخصوم - أبا رشيد ، فيقول عنها : فأما ما يتعلقون به من الشبه فركيك[2] .

وتتركز شبه الخصوم في ثلاث شبه ، يمكن تقريرها على النحو التالي :

الشبهة الأولى : أن الجوهر لو كان جوهراً في حال العدم ، والعرض عرضاً في حال العدم ، لما أمكن القول بأن الله تعالى فعل عرضاً أو جوهراً[3] .

وأبو رشيد يظهر لنا تهافت هذه الشبهة ، معتمداً على القول بأن الخالق هو الموجد لما هو مقدور ، لأن الله تعالى ما دام قد حصّل الجوهر من وجود جوهري بالقوة إلى وجود جوهري بالفعل ، فهو - تعالى - فاعل لذلك الجوهر[4] .

الشبهة الثانية : أنه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهراً ، فإذا قيل : إنه جوهر في كل حال .فكأنه قيل : إنه موجود في كل حال[5] .

ويرى أبو رشيد أن الجوهر - بوجوده - يحتمل صفةً زائدةً على كونه جوهراً ، لأنه بوجوده هكذا صار بالفاعل ، بينما هو جوهر لا بالفاعل ، وبذلك صار جوهراً

1- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٤ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٣٥ ،المسعودي :مروج الذهب .ج٣ ص٢٥١ ،ابن حزم :الفصل .القاهرة ١٣١٧هـ ج١ ص٥٥ ،على فهمي خشيم :الجبائيان .ص٩٧، ٩٨

2- أبو رشيد :المسائل .ص٤٥

3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٥، ٤٦

5- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٥

في الوجود بصفة زائدة على كونه جوهراً ... و "محال أن تكون هذه الصفة الحاصلة بالفاعل – وهي الوجود – هي الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل"[1] .

الشبهة الثالثة : فيها ، أنه لو جاز أن يكون الجوهر جوهراً في حال عدمه ، لوجب أن يصح أن يكون متحيزاً في حال العدم ، وقابلاً للمتضادات في حال العدم ، لأن المعقول من الجوهر ما يكون قابلاً للمتضادات ، وقد عُرف فساد ذلك ، فيجب – إذاً – فساد الرأي القائل بغير ذلك[2] .

ويرى أبو رشيد أن هذه الشبهة تحمل في ذاتها دلالات تهافتها ، إذ أنها "جمع بين أمرين من غير علة ، والوجه في إفساد ذلك ، أن نبين أن الجوهر لا يجوز أن يكون متحيزاً وهو معدوم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يُرى في حال عدمه "[3] .

???????

رابعاً :إثبات الخلاء في العالم[4] :

وإلى ذلك يشير أبو رشيد بقوله " إن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ، ولا ثالث بينهما "[5] .

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٦

2- أبو رشيد :المسائل .ص٤٥

3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٤٦

4- أبو رشيد : المصدر السابق .ص٤٧ ،ابن متوية :التذكرة .ص١١٦

5- أبو رشيد :المسائل .ص١٨ ،٤٨ ،أبو رشيد :الديوان .ص٤١٨ ،هذا ...ونرى أن أبا رشيد عندما تعرض لقضية إثبات الخلاء في العالم ونفي الملاء عنه ،كان يذهب – بذلك – إلى القول بحدوث الأعراض ،ومن ثم الجواهر ، ومن ثم العالم كله ،لكون العالم لا يخلو من الجواهر والأعراض ،وما لم يخل من المحدث فهو محدث كهو ،وبذلك يكون إثبات الخلاء في العالم – يقول الدكتور سعيد مراد – وسيلةً لإثبات إمكانية الحركة في هذا العالم ،على اعتبار أن الحركة هي إحدى الطرق الدالة على التغير الحادث في الوجود ،ذلك لأن القول بالملاء في الكون سوف يؤدي إلى تعذر الحركة ،ومعلوم لنا الحركة غير ممكنة ،ما دام الخلاء مرفوعاً ،والملاء موجوداً في الكون . والغرض من إثبات إمكانية الحركة هو إثبات حدوثها ونفي أزليتها ،مما يعني إبطال القول بقدم العالم ،وإثبات الحدوث ،ومما يعني – كذلك – ارتباط البحث الفيزيقي بالبحث الميتافيزيقي ،دليلاً على الاتساق الفكري عند أبي رشيد .انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٤٦ ،٣٤٧ ،٣٧٤، ٣٧٦:

هذا ... وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى القول بأن العالم كله ملاء ، وليس فيه خلاء ، على حين نجد البصريين – وفي مقدمتهم أبو هاشم – يقرون بوجود الخلاء في هذا العالم[1] .

وقضية الخلاء والملاء هذه ، تعد من القضايا الكلامية التي درسها المتكلمون الأوائل ، وانقسموا بشأنها إلى مؤيد قائل بوجود الخلاء ، ومعارض قائل بعدم وجود الخلاء في العالم ، ذلك لأنه " إذا كان العلم الحديث يؤيد وجود الخلاء ، فإن تأييده قائم على مشاهدات وتجارب ، كان أغلبها بعيداً عن الباحثين الأول فيه "[2] .

وتجب الإشارة – في هذا الصدد – إلى أن المعتبرين بوجود الخلاء يربطون بينه وبين القول بالجواهر الذرية ،إذ لا بد من وجود فراغ لتتحرك فيه هذه الذرات[3] .ومن هنا يجوز الربط بين القول بالخلاء والقول بالنظريات الذرية[4] .

يقول أبو رشيد عن مذهبه : إن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما .وقد ذهب شيوخنا إلى أن ذلك صحيح ، ولهذا جوّزوا أن يكون في العالم خلاء ، بل أوجبوا ذلك ، وقال شيخنا أبو القاسم : لا يجوز أن يكـــون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما ، وأحال أن يكون في العالم خلاء[5] .و : وكما أنه يستحيل اجتماع جوهرين في مكان واحد ، أو وجود الجوهر الواحد في مكانين ، فإنه لا يعتبر مستحيلاً إمكانية حصول الجوهرين على وجه لا ثالث بينهما ، وهذا هو القول بثبوت الخلاء في العالم[6] .

ولأبي رشيد سبع دلالات على ما يذهب إليه من جواز افتراق الجوهرين دون ثالث بينهما ، فيما يعني القول بالخلاء .وتحرير هذه الدلالات السبع يتم على الوجه التالي :

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٨

2- د.محمد عاطف العراقي :الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٧م ص٢٨٢

3- د.عاطف العراقي :المرجع السابق .ص٢٨٢ ،بينيس :مذهب الذرة .ص٤٨

4- د.عاطف العراقي :الفلسفة الطبيعية .ص٢٨٢

5- أبو رشيد :المسائل .ص٤٧

6- ابن متوية :التذكرة .ص١١٦، ١١٧

أولاً : أن الخلاء ضروري ولازم .إذ لو كان العالم ملاءً لا خلاء فيه ، لتعذرت الحركة على الذرات والأجسام .ومن ثم يصبح الخلاء – الفراغ – ضرورياً لضمان تصرف الذرات ، مما يعني أن فكرة الفراغ تلك مرتبطة – بصورةٍ ما – بالنظريات الذرية[1] .

يقول أبو رشيد : والذي يدل على صحة ما قلناه ، وجوه : أحدها .أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام ، لكان يتعذر علينا التصرف ، فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك ، علمنا أنه فيه خلاء[2] .

ويقول ابن متوية : لا بد من أن تكون ها هنا مواضع خالية ، ولولا ذلك لتعذر علينا التصرف[3] .

ثانياً : الزق الفارغ من الهواء .الذي يمنع الهواء من الدخول فيه ، يمكن جذب أحد جانبيه بعيداً عن الآخر ، دلالةً على وجود خلاء ، إذ أن مما يدل على وجود الخلاء في العالم " أننا لو أخذنا رقاً وبذلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء ، فألزقنا أحد جانبيه بالآخر ، ثم شددنا برأسه على حدٍ يمنع دخول الهواء فيه ، لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر ، وإذا جذبنا فلا بد من أن يحصل هناك خلاء "[4] .

ثالثاً : وجود جسم مدبب في رق مملوء .مما يدل على وجود خلاء ، إذ يستحيل وجود جسمين في مكان واحد ... ذلك لأنّا " إذا أخذنا رقاً وملأناه ريحاً ، أمكننا أن نغرز فيه إبرة ، ولا يصح هذا الغرز إلا بأن يكون هناك خلاء ، لأنه لا يصح اجتماع جسمين في مكان واحد "[5] .

1- ابن متوية :التذكرة .ص١١٧ ،أبو رشيد :المسائل .ص٤٧ ،د.عاطف العراقي :الفلسفة الطبيعية .ص٢٨٢

2- أبو رشيد :المسائل .ص٤٧

3- ابن متوية :التذكرة .ص١١٧

4- أبو رشيد :المسائل .ص٤٨ ،ابن متوية :التذكرة .ص١١٨

5- أبو رشيد :المسائل .ص٤٩ ،ابن متوية :التذكرة .ص١١٧

رابعاً : دخول الماء إلى الزجاجة المفرغة من الهواء المغمورة في الماء دون أن يحدث صوتاً .دليل على وجود الخلاء ، إذ لو وُجد في الزجاجة هواء لأحدث صوتاً أثناء دخول الماء حالاّ محل الهواء[1] .

يقول أبو رشيد : إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ، ومصصنا الهواء منها ، ثم غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالإبهام ، فإن الماء يدخل فيه من غير أن نسمع فيها صوتاً ، ولو كان فيه هواء لكان لا بد من أن نسمع الصوت فيها ، كما نسمع إذا لم يمص الهواء منها ، فعلمنا بذلك أن الهواء يخرج منها عند المص ولا يخلفه فيحصل خلاء ، وهذا أقوى ما يقال في هذا الباب ، وقد أورده شيخنا أبو إسحق بن عياش[2] .

خامساً : نفس الدلالة السابقة ، ولكن بصورة أخرى .فأننا لو أفرغنا هذه الزجاجة من الهواء ، لدخلها الماء ، وإذا لم نفرغها لم يدخلها الماء .

يقول أبو رشيد : إنا إذا أخذنا هذه القارورة ومصصنا الهواء منها ، ثم سددنا رأسها بالإبهام وقلبناها في الماء ، فإن الماء يدخل فيها ، فلولا أن الهواء قد خرج منها بالمصّ ، لم يكن ليدخل فيها ، كما لا يدخل إذا لم يمص الماء منها[3] .

سادساً : إذا قدّر المرء خطاً من أربعة أو ستة أجزاء .فلا بد أن لا يوجد محال يمنع نقل الأجزاء التي هي في الوسط ،فيصبح حال التي في الأطراف من هذا الخط: إما جواز الالتقاء ، أو عدم جواز الالتقاء ، مما يعني وجود الخلاء ، وصار الالتقاء غير جائز ، لأن فيه قولاً بالطفر ... " فنحن لو قدّرنا أربعة أجزاء كالخطّ ، ثم قدرنا نقل الأجزاء التي هي في الوسط ، في حالة واحدة ، لكان يجب أن لا يخلو حال

1- أبو رشيد :المسائل .ص٤٩ ،ابن متوية .التذكرة .ص١١٨ ،د.عاطف العراقي :الفلسفة الطبيعية .ص٢٨٩

2- أبو رشيد :المسائل .ص٤٩ ،وابن عياش هذا ،هو أبو إسحق بن عياش البصري المعتزلي ،أستاذ القاضي عبد الجبار ،كان في الورع والزهد على قدر عظيم ،وله كتب كثيرة ...منها :إمامة الحسن والحسين ،وإيضاح البرهان .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٩٠ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٤ ، ابن النديم : الفهرست . دار المعرفة . بيروت ١٣٩٨هـ /١٩٧٨م ص٢٤٦

3- أبو رشيد :المسائل .ص٤٩

هذين الجزئين اللذين في طرفي الخط من أحد أمرين : إما أن يلتقيا ، أو لا يلتقيا ، فإن التقيا ، أدّى ذلك إلى القول بالطفر ، وذلك لا يصح ، وإن لم يلتقيا وبقيا مفترقين ولا جوهر بينهما ، فهذا هو الذي نريده من القول بإثبات الخلاء "[1] .

سابعاً : أن الله تعالى قادر على خلق السموات والأرض ، ولاشيء بينهما .لأن الجوهر ليس يفتقر - في بقائه - إلى غيره من الجواهر ، ولو التقت السماء والأرض ، حال خلقهما ، لأدّى ذلك إلى القول بالطفر[2] .

يقول أبو رشيد : إذا فنيت الأجسام التي بين السماء والأرض ، وبقيت السماء والأرض ، هل تتصل أحدهما بالأخرى في حال نفي الأجسام بينهما ، أو لا تتصل أحدهما بالأخرى ؟ فإن قالوا : لا تتصل أحدهما بالأخرى ولا تلتقي .فقد جوّزوا الخلاء ، وإن قالوا :تتصل ، لا محالة ، أحدهما بالأخرى .فقد قالوا بالطفرة[3] .

???????

الأعراض :

بقدر الاهتمام الذي أولاه أبو رشيد لدراسة الجواهر ، وما تفرع عنها ، نجده وهويهتم بدراسة الأعراض وما يتفرع عنها ، تأسيساً على ما بين الجواهر والأعراض من تلازم ، وما بينهما من أوجه اتفاق أو اختلاف ؛ فكلاهما من الموجودات الحادثة ، ولكن لأحد الموجودين الاشتمال - ضرورةً - على التحيز

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٥٠ ،ابن متوية :التذكرة .ص١١٩

2- أبو رشيد :المسائل .ص٥٠ ،ابن متوية :التذكرة .ص١١٩

3- أبو رشيد :المسائل .ص٥٠ :٥٦ ،والطفرة فكرة نظّامية ،أراد أن يحل بها - النظّام- مشكلة قطع مسافة متناهية مكاناً لا متناهياً ،نتيجةً لقوله - النظام - إن الأجسام تتجزأ ،ولا يمكن انتهاؤها إلى ما لا جزء له ،فجاء القول بالطفرة ،وهي جواز أن يكون الجسم الواحد في مكان ،ثم يصير إلى المكان الثالث ،ولم يمر بالمكان الثاني على جهة الطفرة .وقد أنكر أكثر المتكلمين هذه المقولة النظّامية .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٥٩ ،الخياط :الانتصار .ص٦٦ ،٦٧ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٩ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٥ ،٥٦ ،د.أبو ريدة :النظّام .ص١٣٩ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٩٧

شرطاً للوجود والكون ، بينما الأخر ليس بمتحيز ، بل يتعلق بغيره ، في الوقت الذي لا يدوم دوام ما تعلق به ، ولا يلبث لبثه ، ولا يستمر استمراره[1] .

???????

أولاً :تعريف العرض وبيان حقيقته :

مما لاشك فيه أن هناك علاقةً وثيقةً وضروريةً بين الجوهر والعرض ، من حيث " كون الأول محلاً للثاني يقوم به ، إذ لا يمكن أن يحل العرض في العرض ، فلا بد من جوهر يقوم به "[2] .

والعرض – بوجه عام – موجود حادث ، لكنه غير قائم بنفسه ولا بذاته ، بل هو يقوم بغيره مما هو كائن ومتحيز[3] .

وعن الأعراض يقول البغدادي : الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون ، والطعم والرائحة ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة[4] .

وعن لفظ العرض ، وبيان متعلقاته ، وموقف المتكلمين منه ، يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام ، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك ، فقال قائلون : نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض .ونقول : هي معانٍ ولا نقول هي أجسام ولا نقول غيرها ، لأن التغاير يقع بين الأجسام .وهذا قول هشام بن الحكم .وقال قائلون : هي أعراض وليست بصفات ، لأن الصفات هي الأوصاف .وهذا القول والكلام كالقول : يزيد عالم قادر حي .فالعلم والقدرة والحياة مكتسبة بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات[5] .

---

[1] القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٠٢ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص١١٢ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٦٥ ،أبو رشيد :المسائل .ص٦١ ،٦٢ ،أبو رشيد :الديوان . ص٣٣٤ ،ابن متوية :التذكرة .ص٤٦، ١٢٤، ٢٤٧ ،الجويني :الشامل .ص١٤٢ ،الجويني :الإرشاد .ص٣٦

[2] علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص١٥٢ ،١٥٣ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤

[3] التهانوي :الكشاف .ص٢٨٩ ،الإيجي :المواقف .ص٩٦

[4] البغدادي :أصول الدين .ص٣٣

[5] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٦

وعن العرَض يقول الباقلاني : الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها ، والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى " تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة " فسمّى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان .وقول أهل اللغة : عرض بفلان عارض من حمّى أو جنون .إذا لم يدم به ذلك .ومنه قول الله تعالى إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب : إنه عارض ، لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له " قالوا : هذا عارض ممطرنا "[1] .والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ، ولا بد وأن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة . فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة[2] .

هذا ... وقد وقع خلاف بين المتكلمين حول العلة في تسمية المعاني أعراضاً ، وإلى ذلك يشير أبو الحسن الأشعري بقوله " واختلفوا : لم سُميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ؟ فقال قائلون : سُميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها . وأنكر هؤلاء أن يُوجد عرض لا في مكان ، أو يحدث عرض لا في جسم .وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر "[3] .

وواضح من النص السابق لأبي الحسن الأشعري أن النظّام يذهب إلى القول بعدم وجود عرض في لا مكان أو لا جسم[4] .

والنظّام – في قوله هذا – يخالف أبا الهذيل العلاف ، الذي أقرّ بإمكانية وجود عرض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان .كإرادة الله تعالى التي هي لا في محل[5] .

1- الباقلاني :التمهيد .ص٤٢
2- الباقلاني :المصدر السابق .نفس الموضع
3- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٦
4- البغدادي :أصول الدين .ص٤٦ ،البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٢٢ ،د.أبو ريدة :النظّام .ص١١٧
5- الإيجي :المواقف .ص٩٩ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٨ ،د.أبو ريدة :النظّام .ص١١٧

وإلى هذه المسألة يشير أبو الحسن الأشعري بقوله " وقال قائلون : لم تسمّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان : كالوقت ، والإرادة من الله سبحانه وتعالى ، والبقاء ، وخلق الشيء .وهو قول وإرادة من الله تعالى .وهذا قول أبي الهذيل "[1] و " وقال قائلون : إنما سُميت الأعراض أعراضاً ،لأنها لا لبث لها ، وإن هذه التسمية أنما أخذت من قول الله تعالى " قالوا : هذا عارض ممطرنا "[2] فسموه عارضاً ، لأنه لا لبث له ، وقوله تعالى " تريدون عرض الدنيا"[3] فسمّى المال عرضاً ،لأنه إلى انقضاء وزوال"[4] .

فكأنّ اللغة – هنا – تعبّر عن العرض بذلك اللفظ لأنه طارىء وعارض ، لا يلبث ولا يدوم ، بل هو ينقضي ويزول[5] .

ثم يقول أبو الحسن الأشعري : وقال قائلون : سُمّي العرض عرضاً لأنه لا يقوم بنفسه ،وليس من جنس ما يقوم بنفسه .وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين .فلو منع هذه التسمية مانع ، لم نجد حجةً من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة .وهذا قول طوائف من أهل النظر ،منهم جعفر بن حرب .وكان عبد الله بن كلاب يُسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ، ويسميها أشياء وصفات[6] .

ومن هذا النص يخلص بينيس إلى أن لفظ عرض – بالمعنى الفلسفي لهذا اللفظ – لم يكن حديث عهد بالاستعمال على عهد شيوخ المعتزلة الأقدمين : أبي الهذيل

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٧
2- سورة الأحقاف :آية رقم٢٣
3- سورة الأنفال :آية رقم٦٧
4- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٧
5- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٠٢ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة . ص١١٣ ،القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٦٥ ،أبو رشيد :الديوان .ص٢٣٤ ،ابن متوية :التذكرة .ص٣٦
6- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٧

العلاف وابراهيم بن سيار النظام .بل قد كان هذا اللفظ مقرراً ومعتبراً بين المتكلمين ومعمولاً به في مدارسهم ، وبين أوساط أهل النظر منذ زمن طويل[1] .

يقول إمام الحرمين في معنى العرض : العرض ما يقوم بالجوهر .وقيل :ما يطرأ على الجوهر ، كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والإرادات الحادثة وأضدادها ، والحياة والموت .وقيل العرض : ما يستحيل عليه البقاء[2] .

وإلى قريب من ذلك ، يذهب القاضي عبد الجبار ، حيث يقرّ بأن العرض هو الذي به يحصل الجوهر على صفات محددة[3] .

وإذا كان المتكلمون قد اعتبروا الجواهر حادثة ، تدليلاً على وجود محدث لها ، إذ الحادث لا بد وأن يكون محتاجاً إلى غيره ليحدثه ، فإنهم قد استخدموا العرض على نفس المستوى ، ولنفس الغرض ، وقد كان الخلاف بينهم قائماً حول بقاء الأعراض وفنائها ، وهذا ما سوف نعرض له – في عجالة – قبل أن نعرض للرأي الفلسفي – أو الكلامي – لأبي رشيد في هذه المسألة بإسهاب وتفصيل .

يقول أبو الحسن الأشعري : اختلف الناس في الأعراض : هل تبقى أم لا ؟ فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي أنما يكون باقياً بنفسه ، أو ببقاء فيه .فلا يجوز أن تكون باقيةً بأنفسها ، لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ،لأنها لا تحتمل الأعراض .والقائل بهذا هو أحمد بن علي الشطوي .وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني. وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والقدرة والعجز والكلام والأصوات أعراض ، وأنها لا تبقى وقتين .وهم يثبتون الأعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين .وقال قائلون : إنه لا عرض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى .والقائل بهذا هو النظّام[4] .

1- بينيس :مذهب الذرة .ص١٨
2- الجويني :الإرشاد .ص٧٧
3- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٨ "المخلوق " تحقيق .د.توفيق الطويل .القاهرة ١٩٦٣م ص١٦٧ ،د.ألبير نصري نادر :فلسفة المعتزلة .ج١ ص١٧٢
4- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٤٦ ،٤٧

وواضح من النص السابق لأبي الحسن الأشعري أن النظّام ينكر كل ما يمكن أن يُسمى أعراضاً : مثل الألوان والطعوم والروائح ، ويقول إنها أجسام لطيفة ، وليس هناك سوى عرض واحد : الحركة ، ولا يجوز بقاؤها زمنين .على عكس ما ذهب إليه العلاف ؛ فقد قال : الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، والحركات كلها لا تبقى ، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى .وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باقٍ ، وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة لها آخر .وكان يزعم أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان .ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء " ابقه " وكذلك في بقاء الأجسام ، وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض .وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى ، وكذلك اللذات ؛ فآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم[1] .

أما محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، فقد كان يقول :الحركات كلها تبقى ،والسكون على ضربين : سكون الجماد ، وسكون الحيوان .فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى .وكان يقول : إن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى .ويقول بفناء أعراض كثيرة .وكان يقول : إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشراً من الأعراض فهو غير باق .وكذلك يقول : إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء .وكذلك يقول في الأجسام : إنها تبقى لا ببقاء .وكذلك يجيز بقاء الكلام[2] .

وهذا القول يرفضه أبو هاشم ، أما بشر بن المعتمر ، فقد كان يقول : السكون يبقى ولا ينقضي إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة ، وكذلك السواد يبقى ولا ينقضي إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره[3] .

وهذا معناه أن بقاء الأعراض– عند ابن المعتمر – مرهون بورود ضدها عليها، وإلا فإن الأعراض تبقى ولا تزول[1] .

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٤٧

2- الأشعري :المصدر السابق .ج٢ .نفس الموضع

3- الأشعري :المصدر السابق .ج٢ ص٤٨

???????

ثانياً :تماثل العرضين السوادين :

قبل أن نعرض الرأي الفلسفي – أو الكلامي – لأبي رشيد في مسألة تشابه العرضين المثلين أو اختلافهما ،نود أن نشير إلى أن خلافاً قد وقع بين أهل النظر والكلام بسبب هذه المسألة ، كما وقع خلاف بسببها بين المعتزلة أنفسهم : فعلى حين قال البصريون بتجانس العرضين ، بمعنى كونهما من جنس واحد ، ذهب البغداديون إلى القول باستحالة أن يكون العرضان من جنس واحد[٢] .

ويذهب أبو رشيد إلى أن السوادين لا يجوز أن يكونا مختلفين[٣] ، تأسيساً على أن كل قبيل من الألوان متشابه متماثل ، وبذلك يصير السواد مثل السواد ، والحمرة مثل الحمرة .وذلك هو قول أبي رشيد والحسن بن متوية .أما قول البلخي ، فهو على العكس من ذلك تماماً[٤] ؛ فلقد ذهب أبو رشيد وشيوخ مدرسته ، إلى أن السوادين يجب أن يكونا من جنس واحد ، بينما قال أبو القاسم : لو كان أحدهما قبيحاً والآخر حسناً ، لكانا مختلفين غير متماثلين .وقال : إن العقل يفصل بين القبيح والحسن ، فصله إنْ لم يكن أقوى من فصل الحس بين السواد والبياض ،فلا يكون دونه[٥] .

ويمكن رصد عدة أدلة لأبي رشيد ، يؤكد بها صحة ما يذهب إليه من القول بمثلية السوادين العرضين ... ومن هذه الأدلة :

*اللبس الواقع على المدرك الذي يريد تمييز أسود عن أسود .وهذا اللبس أنما يعني التماثل ، لأن كل قبيل من الألوان متماثل ،فـ " الذي يدل على ما قاله شيوخنا، أن السوادين يلتبس أحدهما على المدرِك بالآخر حتى يكون عنده كالآخر ، مع فقد التعلق بينهما .وهذا الالتباس يدل على التماثل "[٦] .

---

[1]- البغدادي :أصول الدين .ص٥٠ ،ابن حزم :الفصل .ج٥ ص٦٧

[2]- أبو رشيد :المسائل .ص١٨، ١١٥، ١١٧: ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٥٦، ٣١٤، ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٤١، ٤٢

[3]- أبو رشيد :المسائل .ص١١٥ ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٥٦ :٢٥٨

[4]- أبو رشيد :المسائل .ص١١٥

[5]- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

[6]- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

*الأجزاء الكثيرة من السواد .لو وجدت في محل واحد ، فإن نفاها ضدها نُفيت جميعها ، وهذا الضد يضادها جميعها لأنها متماثلة ، إذ الضد ليس يضاد ما هو مختلف ، بل يضاد ما هو متماثل[1] .

يقول أبو رشيد : إن السواد يخالف ما ليس بسواد ،وإذا كان كذلك ،وجب في كل ما يشاركه في هذه الصفة أن يكون مثلاً له،كما أن السوادين لو حصلا في محل واحد ،وطرأ الضد عليهما ،وجب انتفاؤهما به ،فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد مضاداً لشيئين مختلفين غير ضدين ،وإنما يضاد مثلين وضدين ،فلا يجوز أن يكون هذان السوادان ضدين ،لأنهما لو تضادا لكانت صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر[٢] .

*ما ذهب إليه ابن الإخشيد[٣] من أن السواد الحالك يعد مخالفاً للسواد غير الحالك. إلا أن أبا رشيد يبطل هذا القول ، فيبين أن الحلكة لا توجب الاختلاف ، ذلك لأنها أنما تكون كذلك نتيجةً لكثرة أجزاء السواد في حامل اللون الحالك دون ما هو ليس بحالك ، وليس بسببها كون المنظر دلالة على الاختلاف[٤] .

يقول أبو رشيد : فإذا قيل : هلاّ قلتم إن السواد الحالك يخالف السواد الذي ليس بحالك ؟ قيل له : أن ذلك يتم بكثرة أجزاء السواد في أحد الجسمين وقلته في الآخر ، وبخلوص أحدهما وكونه غير خالص في الآخر ، وإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يُقضى باختلافهما[٥] .

وتتفرع عن هذه المسألة مسألة أخرى ، وهي أن المثلين من الأعراض يجوز اجتماعهما في محل واحد[٦] ، تأسيساً على أن هذين المثلين ما داما غير متضادين ،

---

[1] ابن متوية :التذكرة .ص٢٥٦، ٢٥٧
[2] أبو رشيد :المسائل .ص١١٦
[3] هو أبو بكر بن الإخشيد ،رئيس فرقة الإخشيدية ،وهو يعد واحداً من أفاضل رجال المعتزلة بإطلاق ،ويعد واحداً من أصلح وأزهد رجال الاعتزال ،وقد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة التاسعة ،وقد توفي ابن الإخشيد هذا في عام ٣٢٦هـ ،عن ست وخمسين سنة .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٨٥ ، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣١ ، ابن النديم : الفهرست . طبعة بيروت . ص٥٠
[4] ابن متوية :التذكرة .ص٢٥٧
[5] أبو رشيد :المسائل .ص١١٦
[6] أبو رشيد :المصدر السابق .ص١١٧ ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٥٦

فمن غير الممتنع حصولهما معاً في محل واحد ، ذلك لأن هذين العرضين " إذا صح وجود كل واحد منهما في ذلك المحل في ذلك الوقت ، فلا تضاد بينهما ، ولا ما يجري مجرى التضاد ، وجب أن يصح اجتماعهما فيه ، لأنه لو كان لا يصح اجتماعهما ، لكان الذي يحيل ذلك ليس إلا التضاد أو ما يجري مجرى التضاد ، ولا يمكن أن يقال إن السوادين متضادان ، لأنا قد بينّا ودللنا على تماثلهما ، والمثلان لا يجوز أن يكونا ضدين ، لأن التضاد يتضمن الاختلاف وزيادة ، ولأنه كان يجب أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر [1] .

وكعادة أبي رشيد ، نجده – بعد أن يبسط آراءه في تلك المسألة – يعرض اعتراضات مخالفيه ، ومن هذه الاعتراضات التي أوردها أبو رشيد :

*قالوا : لو جاز وجود العرضين المثلين في محل واحد ، لصح أن يُنفى أحدهما بالضد الطاريء عليه دون الآخر .وهذا مايبطله أبو رشيد تأسيساً على أن الشيء لا يضاد مختلفين ، إنما هو يضاد مثلين .وعليه فإن الضد الطاريء ، كما يضاد أحد المثلين ، لا بد – ضرورةً – أن يضاد الآخر ، ذلك لأن " ذلك الضد كما يضاد أحدهما يضاد الآخر ،وليس له بأحدهما من الاختصاص ما ليس بالآخر ، حتى يجوز أن يقال إنه ينفي أحدهما ولا ينفي الآخر "[2] .

*قالوا : ليس في وجود العرض الآخر فائدة .إلا أن الأمر هنا – أولاً – ليس أمر حسن أو قبح ، مع ما في العرض الآخر من فائدة ، لكن الأمر هو توضيح جواز اجتماع العرضين من عدمه .

يقول أبو رشيد : ليس كلامنا في حسن إيجادهما في محل واحد ، حتى يتعلق بما ذكروه ، وإنما الكلام في صحة إيجادهما في محل واحد ، فليس يجب – وإنْ كان إيجاده قبيحاً لما ذكرته – أن يكون غير ممكن ، على أن وجود السواد الآخر له فائدة

1- أبو رشيد :المسائل .ص١١٧
2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٢١

في الجسم الذي مثل الشعر ، أو سواد الباطن ، إذا كان أشد سواداً ،كان الالتذاذ به أكثر ، فيكون موقع النعمة أعظم[١] .

???????

ثالثاً :بقاء الأعراض وعدمها[٢] :

قضية بقاء الأعراض – انطلاقاً من جواز بقاء الألوان – تعتبر من القضايا التي وقع بسببها خلاف كبير بين المتكلمين بعضهم وبعض – بشكل عام – وبين المعتزلة بعضهم وبعض ، بشكل خاص .ذلك لأنه في حين يرفض أبو القاسم بقاء الأعراض انطلاقاً من رفضه بقاء الألوان ، إذ اللون – عنده – عرض ، والأعراض كلها لا تبقى ، نجد البصريين يذهبون إلى جواز بقاء الأعراض[٣] ، ولما كانت الأعراض موجودات حادثة غير قائمة بذاتها ولا بأنفسها ، إنما هي موجودات حادثة قائمة بغيرها من الكائن المتحيز[٤] ، فإن هذا القول يقف على الضد من مذهب الكمون والظهور[٥] ، فعلى حين قال أبو القاسم إن الأعراض كلها لا تبقى ، سواء كانت

١- أبو رشيد :المسائل .ص١٢١ ،ابن متوية :التذكرة .ص٣٦١ ،٣٦٢
٢- أبو رشيد :المسائل .ص١٢٢ ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٨٨
٣- أبو رشيد :المسائل .ص١٨ ،ابن متوية :التذكرة .ص٢٨٨ :٢٩١
٤- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٥٦ ،٥٧ ،الإيجي :المواقف .ص٩٦ ،التهانوي :الكشاف .ص٢٨٩
٥- انظر في تفصيلات هذا المذهب .البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٢٧ ، د.ابو ريدة :النظام .ص١٤٠ ،ومن المثير للدهشة أن الشهرستاني عندما يعرض لمذهب النظام هذا ،يضيف إليه بعداً ذاتياً ...فيقول :إن النظام قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ،وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ،وانفرد عن أصحابه بمسائل :منها أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ،معادن ونباتاً وحيواناً وانساناً ،ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ،غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض ،فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها .وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ،وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين .انظر :الشهرستاني :الملل والنحل. ج١ ص٥٣ :٥٦ ،مما دفع البغدادي لأن يقول بأن مذهب النظام في الكمون والظهور في الأجسام ،ومذهب الدهرية في كمون الأعراض وظهورها سيؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض .انظر :البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٢٨ ،د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٩٦ ،لكن الدكتور أبا ريدة يحلل هذه القضية تحليلاً دقيقاً ،ينتهي إلى أن مذهب النظام أنما هو اعتماد على التوحيد الإسلامي ،وليس على المصادر الأجنبية . ولمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة .انظر :الخياط :الانتصار .ص٧٩ ،أبو رشيد :الديوان .ص١٧٦ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج٢ ص٦٥ ،٦٤ ،البغدادي :أصول الدين .ص١٦٢ ،د.أبو ريدة :النظام .ص١٣٦

الألوان أو غيرها[1] ، ذهب أبو رشيد إلى أن الألوان والطعوم والتأليف والأكوان واليبوسة والرطوبة والبرودة والحرارة والقدرة والحياة والأراييح ، تبقى .وإلى ذلك ذهب مشايخه الأقربون .لكن بقاء هذه الأعراض ليس ببقاء ، إذ البقاء عرض ، والعرض لا يقوم بالعرض[2] .وقد أسس أبو رشيد دعواه تلك بناءً على أن اللون لا يخرج عن الجوهر القائم به إلا بورود ضده على هذا الجوهر ، فيصبح هذا الضد هو السبب في انتفاء السواد ، إذ لولاه لظل السواد كما هو .ذلك لأن البقاء "صحيح على اللون ، سواء كان في الثابت أو المجوّز كونه في المقدور ، لأن حكم المجوز في جميع ما قدمنا ، حكم الموجود الحاصل ، ومن ذهب إلى أن البقاء يبقى ببقاء ، منع من بقاء شيء من الأعراض ، وإلا لزمه قيام المعنى بالمعنى .وأسلم الطرق في بقاء اللون ، أن الجسم الملون لا يخرج عما فيه من اللون على وتيرة واحدة ، إلا بعد طروء ضد يؤثر في انتفائه على وجه لو لم يوجد هذا الضد لم يكن لينتفي ، فيجب أن نحكم ببقاء اللون "[3] .و " الذي يدل على بقاء الألوان أن الأسود لا يخرج عن كونه أسود إلا بضد يطرأ عليه ، فيجب أن يكون هو المؤثر في خروجه عن هذه الهيئة ، لأن المؤثرات تثبت بهذه الطريقة ، فالمعلوم أنه لولاه لبقي كذلك .وإذا كان كذلك ، جاز أن يطرأ الضد فينتفي ما فيه من السواد "[4] .

لكن أبا رشيد لا يكتفي ببيان رأيه في هذه المسألة ، بل نراه يعرج إلى رأي مخالفيه ، فيعرضه على هيئة مسائل وأسئلة ، ثم يعرض انتقاداته لهذه الآراء في صورة أجوبة ، مما يعطي بعداً جديداً للنزعة العقلية في فكر أبي رشيد – والمعتزلة عامةً – إذ الرجل لا يكتفي بمجرد سرد آرائه ، وإن أيدها المنطق والبرهان ، بل

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٣٢
2- ابن متوية :التذكرة .ص٢٨٨ ،الإيجي :المواقف .ص١٠١ ،البغدادي :أصول الدين .ص٥١ ،٥٢ ،الباقلاني : التمهيد .ص٤٢
3- ابن متوية :التذكرة .ص٢٨٨ وما بعدها
4- أبو رشيد :المسائل .ص١٣٢ :١٣٤

يعرض رأي خصومه في أمانة ودقة وموضوعية ، نقلاً عن كتبهم[1] ، على غير ما نجده عند كثير ممن أرخوا للمعتزلة من مؤلفي كتب الفرق .

وشبه من يمنعون بقاء الأعراض بناءً على قولهم بعدم جواز بقاء الألوان ، إذ الألوان أعراض .هذه الشبه أوردها أبو رشيد على هيئة أسئلة ، وطرح هو أجوبته عليها ... ومن هذه الشبه :

*ذهاب البلخي إلى أن القول ببقاء العرض ثانياً ، سيؤدي إلى كون هذا العرض ضداً لما سيوجد ثانياً ، وهذا معناه تقدم الضد على الشيء ، وكان الأولى – يقول أبو القاسم – أن يتقدم الشيء ضده .كما أن معنى هذا أن يوجد الضدان في العالم .

ويرد أبو رشيد على هذه الشبهة ، بقبوله جواز تقدم الضد على الشيء ، كما أنه يقبل وجود الضدين معاً في الكون ، في وقتين ، وذلك لانعدام التناقض في قبول هذين العرضين[2] .

يقول أبو رشيد : استدل أبو القاسم ، على أن اللون لا يبقى ، بأن قال : إن السواد لو بقي إلى الثاني ، لكان ضد البياض الذي يوجد في الثاني ، وفي هذا أمران: أحدهما .أن ضد الشيء يتقدمه .والثاني .أن يوجد ما وجد ضده ، فيكون الضدان موجودين في العالم .والجواب أن يقال لهم :إن ضد الشيء يجوز أن يتقدمه ، ويكون ضداً له في الحقيقة .ويجوز أن يكون الضدان موجودين في العالم في وقتين[3] .

*يذهب البلخي إلى القول برفض بقاء العرض ، ارتهاناً بحدوث ضده ، لقوله بأن هذا العرض إذا كان الضد سيمنعه ، فلماذا لا يكون هذا العرض الأول مانعاً لطروء الضد على الجوهر أو الجسم ، لأن العرض الأول إذا منع الثاني من الحدوث في الأول ، لجاز أن يمنعه في الثاني والثالث والعاشر... وهكذا .إلا أن أبا رشيد يذهب إلى أن منع العرض الأول للعرض الثاني مرتهن بأمرين : وجود العرض

---

[1] أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٦
[2] ابن متوية :التذكرة .ص٣٩١
[3] أبو رشيد :المسائل .ص١٢٤، ١٢٥

الأول .وحدوث العرض الثاني .فإذا حدث العرض الثاني انتفى العرض الأول ، فإذا بقي العرض الأول ، فإن بقاءه ليس يعني منعاً ، لأن المنع قد زال شرطه .

يقول أبو رشيد : وقال أبو القاسم : إن السواد لو كان يجوز أن يبقى ، لكان يجب أن يمنع من وجود البياض في العاشر ، كما منع من وجوده في الأول ، لأنه لا يجوز أن يصير غير مانع بعد أن كان مانعاً ، لأنه منع عنه لنفسه ، وهذا موجب أن يستحيل أن يخرج الأسود من أن يكون أسود .والجواب : أن السواد يمنع من البياض لما هو عليه بشرط الحدوث ، فإذا بقي ، لم يصح أن يكونا معاً، لأن الشرط قد زال[1].

*ذهب أبو القاسم إلى أنه لو جاز للضد أن ينفي العرض الموجود أولاً ، فلم لا ينفي هذا الشيء أو هذا العرض الضد ، فلا يجوز هذا الضد أصلاً ؟ لكن الأمر ليس على هذه الهيئة ، لأن الضد إذا طرأ على العرض الكائن مستمراً ،فإنه تصحبه القدرة على النفي ، وهذه القدرة ليست مصاحبة للعرض المستمر في كينونته ، بمعنى أن هذه القدرة تتبع حال الحدوث والطروء ، ولا تتبع حال البقاء[2] .

يقول أبو رشيد : وقد أورد ذلك على وجه آخر : وهو أنه ليس بأن يجوز أن يطرأ البياض عليه فينفيه أولى من أن يكون السواد مانعاً لذلك البياض من الطروء . والجواب : أن الطاريء أولى بأن يمنع من الباقي لأنه متعلق بالقدرة والقادر ،والباقي لا يتعلق به ، والمنع لا بد فيه من أن يكون متعلقاً بالقادر[3] .

???????

رابعاً :القول في الطبائع :

لعل موقف المعتزلة – هنا – أن يتأسس على أن القول بالطبع في الأجسام والجواهر يذهب بالقائلين به إلى الحد من قدرة الله تعالى ، وهي قدرة لا يحدها حد ، فهي مطلقة[4] ، ومن ثم فإن الرافضين للمذهب الطبائعي قد جاء رفضهم هذا سعياً

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٢٥

2- ابن متوية :التذكرة .ص٢٩١

3- أبو رشيد :المسائل .ص١٢٥

4- د.يحيى هويدي :دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية .دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٩م ص١٨٣

وراء تأكيد القدرة الإلهية المطلقة ، مع الالتزام – في الوقت نفسه – باحترام القوانين الطبيعية ، وعدم القول بتعطيلها أو نفيها .

ويمكن رصد معمر بن عباد السلمي والنظام والجاحظ وأبي القاسم ... من المعتزلة القائلين بالطبع إمكاناً وحدوثاً في الأجسام والجواهر ، لتكون بها ملحقاتها من الأعراض والحوادث .فهذا معمر يذهب إلى أن الله تعالى لم يخلق شيئاً سوى الأجسام ،أما ملحقات هذه الأجسام من الأعراض فهي ليست من مقدورات الله تعالى، بل هي من موجودات الأجسام ،أو هي من "اختراع "هذه الأجسام،وذلك على وجهين:

إما بالطبع .كما يرى الشاهد في النار التي تصير بها الحرارة ، لما فيها من طبع جلب الحرارة وإحداثها في غيرها .

وإما بالاختيار .كما يرى الشاهد في الحيوان الذي يحدث الحركة والسكون والافتراق والاجتماع[1] .

وهذا هو النظام ، الذي يذهب إلى أن الأعراض نوعان : أحدهما .أقدر الله تعالى الإنسان عليه ، والآخر .لم يقدر الله تعالى الإنسان عليه .فأما مقدور الإنسان فهو الحركة ، وأما ما ليس مقدوراً للإنسان مما ليس في حيزه ، فالله تعالى يفعله بإيجاب خلقه تعالى للأشياء ، ذلك لأن ما حدث في غير حيز الإنسان ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامي . وهذا ما جعل الدكتور النشار يقول : معنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة[2] .

وعن مذهب النظام يقول الشهرستاني : إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً ، إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً[3] .

1- القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص١٦٧ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٦٦، ٦٧ ،الأشعري : مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٢٧

2- د.النشار :نشأة الفكر الفلسفي .ج١ ص٤٩٨ ،د.أبو ريدة :النظام .ص١١٣

3- الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٥

وهذا معناه – فيما يرى الدكتور أبو ريدة – أن العالم عند النظام مكون من أجسام مختلفة وجواهر متضادة ، منها ما هو خفيف ، طبعه أن يصعد لأعلى ، ومنها ما هو ثقيل ، طبعه أن يهبط لأسفل ، ومنها ما هو حي ، له أن يتحرك بنفسه ، ومنها ما هو ميت ، ليس له أن يتحرك بنفسه ، بل بغيره .والله تعالى هو الذي يقهر هذه الأشياء المتضادة المختلفة المتباينة على ما يريد هو ، وعلى ما يحب ، فالله تعالى يجمع من هذه العناصر غير المؤتلفة ما يريد جمعه ، ويفرّق ما يريد تفريقه ، وهذا الجمع والتفريق على خلاف ما تقتضيه طبائع هذه الأجسام وتلك الجواهر ؛ فالله تعالى – هنا – هو الذي يجمع بين هذه المتضادات ويقهرها على غير طبعها[1] .

ويقول أبو الحسين الخياط : إن إبراهيم كان يزعم أن الله تعالى قد قهر هذه الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها ، إذا خُليت وما هي عليه ، فأما إذا مُنعت مما هي عليه من المنافرة ، وقُهرت على الاجتماع ، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر ، كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه ، فإن من شأن الماء السيلان ، وقد يمكن منعه من ذلك ، وإن من شأن الحجر الثقيل الانحدار ، وقد يُمنع منه ، ومن شأن النار التلهّب والصعود علواً ، وقد تُمنع من ذلك ، فتأخذ سفلاً[2] .

وقد ذهب أبو القاسم البلخي ، إلى القول بأن الأجسام لها طبائع محددة ، من خلالها يُفعل بهذه الأجسام ما يُفعل بها وفيها .وهذا معناه أن كل الأجسام الموجودة في العالم تتكون من الطبائع الأربع .وهذا القول لا يذهب إليه البصريون ، إذ ينفونه تماماً حرصاً منهم على عدم تقييد القدرة الإلهية المطلقة[3] .

1- د.أبو ريدة :النظام .ص١١٣ : ١١٦

2- الخياط :الانتصار .ص٧٦ ، ولعل هذا النص أن يكون – بعيداً عن نسقه العقدي – مقترباً من أحد قوانين الحركة الثلاثة التي قال بها نيوتن مكملاً ما بدأه جاليليو ... وهو القانون الأول ونصه : الجسم الساكن يبقى ساكناً والجسم المتحرك يبقى متحركاً في خط مستقيم بسرعة منتظمة ما لم تؤثر عليه قوة تغير من حالته .

3- أبو رشيد :المسائل .ص١٩ ،ولأبي القاسم كتاب في النقض على أصحاب الطبائع .انظر :البغدادي :الفرق بين الفرق .ص١٣٢ ،ابن النديم :الفهرست . طبعة بيروت.=

وعن الطبائع الأربع ، يقول الباقلاني : وأما من قال إن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فأنه باطل من وجوه : أحدها .أن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد ، فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة ، وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة ، فيجب حدوث هذه الطبائع واستحالة كونها قديمة ، أو بعضاً لكلية حرارة وبرودة ويبوسة قديمة أزلية ، لأن المحدث لا يجوز أن يكون بعضاً للقديم ، كما لا يجوز أن تكون جزئيات الحركة والسكون منفصلات عن كليات قديمة ، فوجب القضاء على حدوث هذه الطبائع ، وأنها حادثة من غير طبائع ،فكذلك جائز حدث سائر العالم عن غير طبيعة[1] .

وبينما نجد أن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن " الذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول "[2] نجد أبا القاسم يذهب إلى القول بأن " الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع ، التي بها تتهيأ أن يُفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته "[3] ، وبينما يذهب أبو القاسم إلى أن " للحنطة خاصية ، وأنه لايجوز أن ينبت منها الشعير ، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها ، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر"[4] ، نجد أبا رشيد يقول :إنه – تعالى – قادر على أن ينبت من الحنطة ، وهي على ما هي عليه ، شعيراً ، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد[5] .!!!

ص٢٦١ ،هذا ...ويستخدم أبو رشيد كتاب أبي القاسم هذا في الرد على القائلين بالطبع .

1- الباقلاني :التمهيد .ص٥٤

2- أبو رشيد :المسائل .ص١٣٣

3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

4- أبو رشيد :المسائل .ص١٣٣

5- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع ،وعلامات التعجب – منا - في المتن ،تدل على قلقنا أن يكون هذا القول تعبيراً عن نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،ومن ثم يظهر الفهم الأشعري .ولا شك أن نفي هذه العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،كما أن له خطره الطبيعي ،فإن له "أخطاره " الاجتماعية !!!

وواضح من مذهب أبي رشيد ، أنه يريد تأسيس التنزيه للقدرة الإلهية بإطلاق ، بحيث لا يكون مقدور إلا والله – تعالى – قادر عليه ، فالقادر لذاته ليس عاجزاً عن شيء .ومقدورات العباد إذا كانت محصورة ومحدودة ، فإن مقدورات الله تعالى غير محصورة وغير محدودة ، بل إن " نفي القبح عن الله تعالى فعلاً ، إنما يصح ويمكن بعد أن يكون الله تعالى قادراً عليه "[١] .

وعند أبي رشيد أن الله تعالى قادر على أن يخلق من نطفة الإنسان أي حيوان آخر ، أراد الله تعالى أن يكون مخلوقاً موجوداً ، ذلك لأن إرادة الله تعالى لا حدود لها ، وليس عليها قيود ، والله تعالى قادر على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يكون هناك إحراق ، وليس ذلك – فيما يرى أبو رشيد – قولاً بتعطيل القوانين الطبيعية ، ولا هو إلغاء لقانون العلية أو السببية !! ، بل هو إبطال لقانون بقانون آخر ، يضاد القانون الأول ؛ بمعنى أن الله تعالى قد أبطل الإحراق بخلق علة تضاد علة الإحراق[٢] .

???????

خامساً :اللغة وابتداؤها :

إن المطالع لفكر المعتزلة – وخاصة من خلال المصادر الاعتزالية نفسها – ينتهي إلى الإقرار لهم بالسيادة العقلية في مجال علم الكلام ، على غير ما نجده بالنسبة لفرق كلامية أخرى .

ويجد الباحث ضرورةً ملحة للربط بين التوجه العقلي عند المعتزلة ، وبين قولهم بـــ "خلق القرآن"[٣] ، هذا من ناحية ، وبين القول بـــ " اصطلاحية اللغة " أو توفيقها ،

---

[1]- د. سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٤٢

[2]- أبو رشيد :المسائل .ص١٣٤ :١٤٩ ،خشيم :الجبائيان .ص١٥١ ،١٧٢ :١٧٤ ،ابن رشد :تهافت التهافت . ص٢٤٥ :٢٤٧ ،ولعل أبا رشيد قد أراد أن يتكلم عن ارتباط السبب بالمسبب ،مع إفساح المجال للقدرة الإلهية وجعلها غير محدودة وغير مقيدة .

[3]- قضية القول بخلق القرآن ،أو القول بقدمه ،من القضايا الهامة التي يقدمها المعتزلة تدليلاً من جانبهم على الاتساق الفكري في مذهبهم ؛فأبو رشيد – وهو معتزلي – يربط بين القول بـ "اصطلاحية اللغة " أو "توفيقها " من ناحية ،وبين القول بحدوث كلام الله تعالى "القرآن الكريم "،وهو – هنا – يريد أن يثبت التنزيه لله تعالى .ويرى المعتزلة أن القول بـ "توفيقية اللغة "ومن ثم القرآن الكريم ،تأسيساً على أن=

من ناحية ثانية ، ذلك لأنه يجب الربط بين القول بخلق القرآن والقول باصطلاحية اللغة أو توفيقها ، تماماً كالقول بوجوب الربط بين القول بقدم القرآن ، وبين القول بتوقيفية اللغة ، كما يرى الحنابلة[1] .

=كلام الله تعالى قديم، سيؤدي إلى القول بقدم السيد المسيح – عليه السلام – لأنه – المسيح عليه السلام – كلمة الله تعالى ألقاها إلى السيدة العذراء مريم البتول ؛لقوله تعالى في الآية رقم ١٧١ من سورة النساء "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ،إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه " ،لهذا فأصحاب توفيقية اللغة يرون أن ها هنا قياساً لأمرين متساويين بمقياسين مختلفين ، وهذا – عندهم - تناقض ظاهر ،فهؤلاء يرون أن القائلين بقدم القرآن الكريم ،لكونه كلام الله تعالى ،وكلامه تعالى قديم ،يلزمهم القول بقدم السيد المسيح عليه السلام ،لأنه كلمة الله تعالى ،وإلا فإن النسق المنطقي يطلب إليهم أن يقولوا بحدوث السيد المسيح عليه السلام ،لاعتقاد كل طوائف المسلمين بأن السيد المسيح عليه السلام ،لا يتمتع بطبيعة مغايرة لبني الإنسان ؛لقوله تعالى في الآية رقم ٥٩ من سورة آل عمران "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ،خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون " ،وهذا يتبعه – عند أصحاب القول بـ "التوفيق " – القول بـ "حدوث القرآن الكريم " .ولمزيد من التفاصيل ،انظر :حسين مروة :النزعات المادية .ج١ ص٦٧٧ وما بعدها .وقد رد على المعتزلة الإمام أحمد بن حنبل .انظر في هذه الردود :أحمد بن حنبل :الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله .تحقيق ،محمد حسن راشد .المطبعة السلفية .جدة ١٣٩٣هـ ص١٠ :٢٤ ،وإن كنا نرى أن أكثر ردود الإمام ابن حنبل جاءت تأويلات لفظية ،على غير ما نجده في ردود سلفية جيدة ،اعتمدت على قدر كبير من الحجج الكلامية والبراهين الأصولية ...كما هو الحال عند عبد الله الكلامي ،وأبي العباس القلانسي ،والحارث المحاسبي .انظر في ذلك :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٩٢ ،٩٣ .ويعلق حسين مروة على هذه الردود ،فيقول :بهذا الطراز من التفكير النظري تخرج المدرسة الكلامية مذهب السلف من إطاره التقليدي المتحفظ تجاه المباحث النظرية ،التي تستخدم العقل ، وتنهج منهج المتكلمين ،وهذا – في الواقع – تعبير عن الظاهرة الفكرية الجديدة التي يبدو أنها تجذرت في صعيد التفكير الديني ،حتى امتدت جذورها إلى أشد المحافظين تزمتاً وانكماشاً عن المناهج العقلية الكلامية التي تحمل تباشير عصر الفلسفة .انظر :حسين مروة :النزعات .ج١ ص٦٩٢ ،ونريد أن نشير إشارة بيانية - ليس إلا – إلى أن الكثير من الباحثين في الفكر المسيحي "قد تنبه إلى أن وقوف المعتزلة بصلابة ضد عقيدة " قدم القرآن الكريم – كلام الله تعالى "أنما كان استمراراً لصراعهم الفكري ضد نظرية "التثليث والأقانيم الثلاثة "عند المسيحيين ،ومن تشبع بها من أصحاب المذاهب والفرق في ذلك الحين ،ذلك أنهم رأوا في "سر الثالوث الأقدس "شركاً بالله تعالى ،فردوا هذه الفكرة ،وقدموا بدلاً منها فكرةً عن "إله واحد في غاية البساطة ",كما ذهبوا في نفي المشابهة إلى الحد الذي جعلهم يرفضون فيه فكرة أفلاطون في محاورة تيماوس ،القائلة بأن الله خلق العالم على صورة المثل ".انظر :د.محمد عمارة :المادية والمثالية .ص٤٠ ،٤١ .

[1] ابن خزيمة :التوحيد .ص١٦١ :١٦٧ ،والتوقيف يعني أن الله تعالى قد أوقف العباد على اللغة ،اعتماداً على قوله تعالى في الآية رقم ٣١ من سورة البقرة "وعلم آدم الأسماء كلها " ،بينما التوفيق أو المواضعة يعني أن اللغة ما هي إلا عبارة عن=

فالمعتزلة ترى أن اللغة ليست إلا عبارة عن نظام معين من العلاقات الدالة على مواضعات معينة ، تماماً كأي علامة تؤدي شأناً ما ؛ فالألفاظ اللغوية تشير إلى معانيها ، حسب اتفاق الناطقين بهذه اللغة أو تلك ، وهذا معناه إمكانية استبدال لفظ بلفظ آخر حين الاتفاق .وبهذا التوجه الاعتزالي يثار سؤال : هل يحق لنا القول بأن المعتزلة كانت الأسبق إلى تأسيس علم العلامات أو " السيموطيقا " ؟!

وإذا كان " ليس ثمة خلاف بين أهل العدل في أن القرآن مخلوق ومحدث ومفعول ،لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه ، من حيث فعله، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به "[1] فإن المرء يقع في حيرة ، عندما يجد أن ابتداء اللغة ، على ما يراه أبو هاشم ، لا يكون إلا بالمواضعة ، بينما يجد أن ابتداءها عند أبي القاسم ، لا يكون إلا بالتوقيف[2] .ذلك لأن المعتزلة مجمعون على القول بخلق القرآن[3] .

ومسألة خلق القرآن هذه ، تعد من المسائل ذات الطبيعة الشائكة ، لا في مجال علم الكلام فقط ، بل إن إشكاليتها قد امتدت إلى مجال السياسة والعقيدة ، فلا غرو أن يتخذها اتباع أحمد بن حنبل ذريعةً لإثارة القلاقل في أنحاء الدولة ، بعد ما خرج ابن

=مجموعة محددة من الألفاظ التي يتعارف عليها الناس للاستخدام الحياتي الآني .وانظر رأي الإمام الشافعي في هذه القضية في الرسالة .طبعة القاهرة ١٣٥٨هـ /١٩٣٩م بتحقيق .أحمد محمود شاكر .ص٤٠ :٤٢ حيث يقول :إن القرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب .وهذه العبارة تتجاوز إشكالية التوقيف والتوفيق ،لتصب – ربما – في مجرى إيقاف المنهج الحنفي ،تأسيساً على أنه بقدر اقتراب الأحناف من الاستحسان والرأي والقياس ،بقدر ابتعاد الشافعية عن هذه الأصول العقلية الثلاثة . هذا ... مع علمنا – وإدراكنا – بإقرار الشافعي بدليلي الإجماع والقياس ، وإنْ كان يوحّد بينهما ، لكن الدارس المدقق لن يجهد نفسه طويلاً ليصل إلى نتيجة مؤداها جعل الإجماع والقياس فرعين ، بخلاف آراء كثيرة ترى غير ذلك ، وانظر – مثلاً – لموقف كل من الشافعية والأحناف : الكلام في الألفاظ غير العربية الموجودة في القرآن الكريم ، والكلام فيمن يصلي ولا يقرأ القرآن الكريم بالعربية .

[1]- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٧ "خلق القرآن " تحقيق .إبراهيم الأبياري .القاهرة ١٩٦١م ص٣ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٣٢ :٣٣٥

[2]- أبو رشيد :المسائل .ص١٩ ،١٥٨ ،ابن متوية :التذكرة .ص٣٩٦ ، ٤٠١

[3]- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٦٧ :٢٦٩.

حنبل من سجنه – محنته – أقرب ما يكون إلى الأسطورة ، وذلك في نظر العامة والدهماء ، كما قال ثمامة بن أشرس[1] .

ولا يُستبعد أن يكون المأمون قد اتخذ من هذه المشكلة / الأزمة وسيلة سياسية يخفف بها من غضب أعمامه من العرب ، لانفلات الخلافة منهم إلى أخواله من الفرس[2] .

ونحن – في هذه المشكلة /الأزمة – خلق القرآن – نرى أن المعتزلة قد جانبها التوفيق ، وذلك على المستوى السياسي والاجتماعي ، حين أرادوا " جبر" الناس على اعتناق فكرتهم – تصورهم – حول القرآن الكريم ، فكانوا بذلك متناقضين فكرياً، حين رفضوا القول بـــ " الجبر " على المستوى الديني العقدي ، ومارسوه على

---

[1] أحمد بن يحيى المرتضي :طبقات المعتزلة .تحقيق .سوزنة فاكزر .نشر . جمعية المستشرقين الألمانية. بيروت ١٩٦١م ص٩٥ .جلال الدين السيوطي :تاريخ الخلفاء .مصر ١٣٠٥ هـ ص١٣٣ وما بعدها . ولعلنا نرى أن من صور اعتماد الأسطورة وقبولها مؤثراً معرفياً وثقافياً اجتماعياً في العقلية العربية ما روي من أن الإمام ابن حنبل " لما ضرب انحل عنه مئزره ، فخرجت كف فشدت مئزره " !! انظر : القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة . ج١ ص٣١٠ ، ومثل هذا الاستخدام الأسطوري يعكس – ربما – طموح الطبقة العامة والجماهير وشغفها بالتصورات الخرافية التي تدافع عن القيم والمثل العليا عبر وسيط " النوايا الطيبة " من خلال القوة الروحية التي تصدر عنها المقاومة والانتقام ، متجسداً هذا كله في شخص بشر يعتبر محلاً للمثل والقيم التي تتبناها وتتغياها هذه الجماهير ، لكنها لا تقوى على ممارستها أو الدفاع عنها ، فتجعل من شخص ما نائباً عنها فيما أرادته وعجزت عنه . ولا شك أن أحمد بن حنبل قد برع= =في استخدام مكانته الدينية فأثار سخط الناس بتصوير ما تعنيه مقولات الاعتزال في الصفات من انحلال عن الدين ، وبيان خطورة ذلك كله على استقرار الإسلام من حيث هو دستور الحياة بالمعنى الأشمل للحياة . والجمهور قد يرضخ ، لكنه – أبداً – لا يسكت إذا تصادم أحد ، أو شيء ، مع أنماط حياته الاجتماعية ، فما بالنا إذا استندت هذه الأنماط إلى مفاهيم دينية ؟ انظر : د. عبد الستار الراوي : فلسفة العقل . ص١٤٣ ،١٤٤

[2] من المعروف أن الخليفة العباسي المأمون قد مد حبال العلم والثقافة ،حتى فاق السابقين له ،لكنه كان ميّالاً لأخواله الفرس ،حتى أنه قيل له :انظر لعرب الشام كما تنظر لعجم خراسان .وقد حبس المأمون قائده العربي هرثمة بن أعين ،لأن هذا القائد قال له إن الفرس يتلاعبون به .وقد مات هرثمة هذا في سجنه .وقد كانت كبيرة الكبائر – عند خصوم المأمون – أنه جعل علياً الرضي – إمام الشيعة – ولياً للعهد ،كما زوّجه وابنه بنتين له .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني .ج ٧ "خلق القرآن " مواضع مختلفة ،ابن الجوزي :المنتظم في تاريخ الملوك والأمم .حيدر أباد .الدكن .ج١ ص١٧٢ ،أحمد أمين :ضحى الإسلام .النهضة العربية .ج٣ ص١٦١ ،ابن المرتضي :طبقات المعتزلة ،ص٩٥ :٩٩ ،المسعودي :مروج الذهب .ج٤ ص٢٨ ،المستشار عبد الحليم الجندي : أحمد بن حنبل .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٧م ص٢٣٣ :٢٧٢

المستوى الفكري .فعندما نقرأ كتاب المأمون " قد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم ، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ، ممن لا نظر له ولا رواية، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه ، أهلُ جهالة وعمى عنه ، وضلالة عن حقيقة دينه ، وقصور أن يقدروا الله حق قدره ،ويعرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه وبين خلقه وبين ما أنزل من القرآن ، فأطبقوا على أنه قديم لم يخلقه الله تعالى ويخترعه ،ثم انتسبوا إلى السنة ، وأنهم أهل الحق والجماعة ، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر ، فاستطالوا بذلك وأغروا به الجهّال ، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب ، والتخشّع لغير الله ، إلى موافقتهم ، فنزعوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا من دون الله وليجةً إلى ضلالهم .فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة المنقوصون من التوحيد حظاً ، أوعية الجهالة ، وأعلام الكذب ، ولسان إبليس في أوليائه ، والهائل على أعدائه ، من أهل دين الله ، وأحق أن يتهم في صدقه ، وتطرح شهادته ولا يوثق به ، من عمي عن رشده وحظه من الإيمان بالتوحيد ، وكان عما سوى ذلك أعمى وأضل سبيلاً ، فإن أكذب الناس من كذب على الله ووحيه ، وتخرص الباطل ، ولم يعرف الله حق معرفته "[1] ... عندما نقرأ هذا الكتاب تأخذنا الدهشة ، لأن الخليفة المأمون قد أراد "حمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإكراههم على أمر لم تمض به سُنة ، ولم يجدوا فيه برهاناً من أنفسهم ، مع أن الإكراه على أصل الأصول ، وما به العصمة والنجاة – وهو الدين الحق – قد أباه الشرع ، ونهى عنه في غير موضع من التنزيل الكريم، كآية " لا إكراه في الدين "[2] وآية " أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين "[3] وآية " وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر "[4] وغير هذه الآيات الكريمة كثير[5] .لكن الأمر " انتقام من اضطهاد سابق ، ومقابلة له بالمثل في جزاء

---

[1] - جمال الدين القاسمي :تاريخ الجهمية والمعتزلة .مؤسسة الرسالة .بيروت ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م ط١ ص٦٥ :٦٧ ،الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٥ ،تاج الدين السبكي :طبقات الشافعية .دار المعرفة للطباعة والنشر .بيروت .ج٢ ص٢٠٥ :٢٣٠

[2] - سورة البقرة :آية رقم ٢٥٦

[3] - سورة يونس :آية رقم ٩٩

[4] - سورة الكهف :آية رقم ٢٩

[5] - القاسمي :تاريخ الجهمية .ص٦٨

الاعتداء بنظيره ،إذ كان للأثرية دولة في عهد الأمويين وصدر من الخلافة العباسية، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم ورميهم - المخالفين - بالزندقة وهدر دمهم ، تُغري بهم ، وتحفظ الأمراء عليهم ، وتستفز ذوي البطش منهم على الإيقاع بهم "[1] .

ويعلق القاسمي على هذه المسألة بقوله " ما من فرقة من فرق الإسلام إلا وهبّت لها رويحة ، ودالت لها دولة ؛ كما اتفق المختار بن عبد الله للكيسانية ، ويزيد بن الوليد للغيلانية ، وإبراهيم بن عبيد الله للزيدية ، والمأمون لسائر الشيعة ، والمعتصم والواثق للمعتزلة ، والمتوكل للنواصب والحشوية ، لكن المتبعين للرسول صلى الله عليه وسلم يتبعون الحق ويرحمون من خالفهم باجتهاد ، حيث عذره الله ورسوله ، وإنما الرحمة هنا لأنهم تجمعهم أخوة الإيمان ، فقد قال الله تعالى : رحماء بينهم[2] . فالمؤمنون - مهما اختلفت اجتهاداتهم ، وتباينت مداركهم - أخوة يتراحمون ، ولا يتباغضون ، ولا يلزم من اختلاف الرأي اختلاف القلوب "[3] .

ويصور لنا أبو الحسن الأشعري الموقف الاعتزالي من هذه القضية في " المقالات "... فيقول : اختلف المعتزلة في كلام الله سبحانه وتعالى : هل هو جسم ، أم ليس بجسم ؟ وفي خلقه ، على ستة أقاويل :

فالفرقة الأولى منهم .يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا وهو جسم .

والفرقة الثانية منهم .يزعمون أن كلام الخلق عرض ، وهو حركة ، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة ، وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه ، وأنما يفعل الإنسان القراءة ، والقراءة حركة ، وهو غير القرآن .وهذا هو قول النظام وأصحابه .وأحال النظام أن يكون كلام الله في

1- القاسمي :تاريخ الجهمية .ص٦٩ ،د.محمد عمارة :المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .ص٦١

2- سورة الفتح :آية رقم ٢٩

3- القاسمي :تاريخ الجهمية .ص٧٠، ١٠٢، ١٠٣ ،ابن قيم الجوزية :اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية .دار المعرفة .ص٦٦ :٩١ ،ابن قيم الجوزية :الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . اختصار .محمد بن الموصلي .مكتبة الرياض الحديثة .الرياض .ج١ ص٣٠٦-٣٠٧.

أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة .يزعمون أن القرآن مخلوق لله ، وهو عرض ، وأبوا أن يكون جسماً ، وزعموا أنه يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال .وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه ، وكذلك قوله في كلام الخلق : أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

والفرقة الرابعة منهم .يزعمون أن كلام الله عرض ، وأنه مخلوق .وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره .وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين .

والفرقة الخامسة منهم .أصحاب معمر ، يزعمون أن القرآن عرض ، والأعراض – عندهم – قسمان : قسم منهما يفعله الأحياء ، والقسم الآخر يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء .والقرآن مفعول ، وهو عرض ، ومحال أن يكون الله قد فعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله ، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يُسمع منه ، إنْ سُمع من شجرة فهو فعل لها ، وحيث سُمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة منهم .ترى أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد .وهذا قول الإسكافي[1] .

يقول أبو رشيد :اعلم أن أبا هاشم قال : إن ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة. وقال أبو القاسم : إن ابتداءها لا يكون إلا بتوقيف[2] .

---

[1]- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٦٦ :١٦٩ ،وفي هذه المسألة .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني . ج٧ "خلق القرآن " ص٣١ ،١٨٧ :١٨٩ ،الشهرستاني :نهاية الإقدام .ص٢٨٨ ،٣٤٠ ،الشهرستاني :الملل والنحل . ج١ ص٤٥ ،ابن حزم :الفصل .ج٣ ص٩٩ ،الجويني :الإرشاد .ص١٣٢ ،ابن المرتضي اليماني :إيثار الحق على الخلق .مطبعة الآداب .مصر ١٣١٨هـ ص١٢٥

[2]- أبو رشيد :المسائل .ص١٥٨

كما تلزم الإشارة إلى أن أبا علي الجبائي قد كان يقول بجواز أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف ، ويجوز أن يكون بالمواضعة[1] ،لكنه كان في تفسيره يذهب إلى القول بأن ابتداء اللغة توفيق[٢] .

ويقف أبو رشيد إلى جانب القول بأن ابتداء اللغة اصطلاح وتوفيق ومواضعة ، اعتماداً على النظر في مراد الله تعالى من الكلام واللغة ، وهذا المراد ليس إلا مخاطبة الناس بغرض إفهامهم مراداته تعالى ، المتمثلة في أوامره ونواهيه ، وإظهار نعمه وآلائه ، كما أنه يعتمد – من وجه آخر – على النظر في " مسؤولية " الإنسان و " حريته " وهذان بهما ينفصل الإنسان عن سائر المخلوقات ، حيث يعتمد علمه بالله تعالى – ذاتاً وصفات – على الاستدلال والنظر وليس على الاضطرار ، وهذا القول لابد وأن يتأدى بنا إلى القول بالمواضعة والاتفاق والاصطلاح في الخطاب اللغوي ، إذ لو كان الله تعالى قد أوقف الناس على لغة الخطاب ومراداتها ، لانتفى القول الاعتزالي بأن معرفة الله تعالى اكتسابية نظراً وليست اضطرارية .

يقول أبو رشيد : الذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن غرض القديم تعالى بخطابه لنا إفهامنا ، فلا بد من أن يمكننا أن نعلم مراده بخطابه ، ولا يجوز أن نضطر إلى قصده عند الخطاب ، لأن ذلك لا يجوز مع التكليف ، لما بين في الكتاب أن العلم بالله تعالى إذا كان من فعلنا ، كان أقوى في اللطف ، واللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أقوى الوجوه ، وإذا لم يجز أن نعلم ذاته باضطرار ، لم يجز أن نعلم صفته باضطرار ، وإذا كان كذلك فلا سبيل إلى العلم بمراده إلا بخطابه ، ولا يجوز أن نعلم مراده إلا تقدمتنا لمواضعة عليه ، فيحمل كلامه على ما تقتضيه طبيعة تلك المواضعة ، إذا لم يدل دليل على أنه أراد غيرها وضع لها في الأصل ، لأنه إذا لم يرد به ذلك ، ولم يبين مراده ، كان ملغزاً ومعمياً ، وذلك لا يحسن من الله تعالى ، فلا بد من أن تتقدم المواضعة[٣] .

1- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
2- ابن متوية :التذكرة .ص٣٩٦
3- أبو رشيد :المسائل .ص١٥٨

ويقول ابن متوية : إن الخطاب الصادر عن الله تعالى ، يكون الغرض به معرفة مراده بخطابه ، فإذا لم يتقدم للمخاطب مواضعة على تلك اللغة مع غيره ، ولم يكن في حكم المواضع مع نفسه على لغة ، لم يفهم بالخطاب منها شيئاً ، فيجب تقدم المواضعة ، لتصح معرفة الله بخطابه[1] .

والقول بمواضعة اللغة واصطلاحيتها ، يعد توجهاً عقلياً يتفق – لأبعد حد – مع منزع أبي رشيد ذي البعد العقلاني ، وهو – في الوقت نفسه – يبين مدى التزام أبي رشيد بأصول المعتزلة ومبادئهم ؛ فأبو رشيد – هنا– لا يجيز جبرية اللغة أو توقيفها، لأن هذا القول سيؤدي إلى الاضطرار في معرفة الله تعالى ومراداته ، مما ينفي عن التكليف فائدته وحكمته ، ومن ثم يبطل هذا القول قاعدةً كبرى من قواعد المعتزلة ، وهي قاعدة العدل ، ذلك لأن الاضطرار لو جاز مع التكليف إلى قصده ، لما كان في الخطاب من الله تعالى إلى الناس فائدة .كما أن المعتزلة يجعلون العلم بذات الله تعالى علم استدلال ونظر ، ذلك لأن هذا العلم لو اعتمد على النظر والاستدلال ، لكان اللطف فيه أبلغ وأعمق ، ولكان الإيمان به أشد وأوثق ، فإذا كان العلم بالله تعالى – ذاتاً – يعتمد – عند أبي رشيد ، والمعتزلة من ثم – على الاستدلال ، فكيف يجوز الاعتماد على الاستدلال في الأصل ، بينما في الفرع على الاضطرار ، بمعنى أن هذا الأصل – وهو ذات الله تعالى– لا يجوز أن يُعلم باستدلال ، والفرع باضطرار[2].

وقد ذهب مخالفو أبي رشيد إلى اعتبار أن التوفيق جائز ، شريطة أن يسبقه توقيف ، فأبو القاسم يذهب إلى القول بأن " المواضعة على اللغة لا تمكن إلا بعد تقدم غيرها من المواضعات على الكلام ، أو من المواضعة على الكتابة "[3] .

لكن أبا رشيد – ومدرسته – يذهبون إلى غير هذا المذهب – فهو يقول مورداً اعتراض أبي القاسم من كتابه "عيون المسائل " : قيل في عيون المسائل : لا يمكن الاصطلاح على لغة إلا إذا تقدمتها لغة ، فشافه بعضهم بعضاً أو كتابة ، حتى يصح

---

[1] ابن متوية :التذكرة .ص٣٩٦ :٤٠٠
[2] ابن متوية :التذكرة . ص٣٩٧ ،أبو رشيد :المسائل .ص١٥٩
[3] ابن متوية :التذكرة .ص٣٩٧

أن يصطلحوا على غيرها .فإن قال قائل : هذا ممكن .فليختبر نفسه ، فإن ذلك يجده متعذراً[1] .

إلا أن أبا رشيد في رده على هذا الاعتراض ، يقرّ بإمكانية المشافهة هنا ، لا على سبيل تقديم التوقيف على المواضعة ، بل على سبيل إضافة مهارات الإشارة زيادةً في الإيضاح بين لغتين قد تتعارضان ، كخطاب العربي لغيره من الناس الذين لا يفهمون لغته .

يقول أبو رشيد : إن هذا ممكن ، لأن أحدنا إذا عرف صفة الحروف التي يتكلم بها ضرورةً ، وعلم أنه يمكنه أن يفعلها بلسانه ولهواته ، صح أن يفعلها ويضم إليها من الإشارات ما يقع الاضطرار عندها إلى قصده ، نحو صنيعنا مع التركي ، إذا أردنا أن نكلمه بالفارسية ، فكما أن إفهامه بالفارسية بما نضيفه إليها من الإشارة المقتضية للاضطرار إلى القصد ممكن ، وكذلك حال اللغة التي نبتديها ، فمن أين أنه لا يقع الإفهام بها ، وأنما لا يقع ذلك من الناس ، لأن لا داعي لهم إليه[2] .

وقد احتج المخالفون – كذلك – بقول الله تعالى " وعلم آدم الأسماء كلها "[3] .لكن أبا رشيد يرى أن هذه الآية الكريمة لا تخبرنا أنه لم تكن هناك مواضعة بين آدم عليه

---

[1] أبو رشيد :المسائل .ص١٦٠

[2] أبو رشيد :المسائل .ص١٦٠

[3] سورة البقرة :آية رقم ٣١ .ولا يجب أن نقحم النصوص الدينية المقدسة في مجال الخبرات العلمية البشرية .حيث إنه في مسألة علاقة النص الديني المقدس – قرآناً وسنةً – بالعلوم وتطبيقاتها :هل هي علاقة تحفيزية .أم علاقة تفسيرية .وجد قولان :الأول .يراها علاقة تفسيرية .بمعنى اشتمال النص الديني على التطورات التي شهدها – وسيشهدها – العلم .والثاني .يراها علاقة تحفيزية .بمعنى عدم إلحاق الثابت الصادق – النص الديني – بالمتغير احتمالي الصدق – العلم - .وعلى حين يعتمد أنصار القول الأول – في الغالب الأعم – على تفسيرات وتأويلات للنص .لا على النص نفسه .يعتمد أنصار القول الثاني على أن ربط الدين بالنظريات العلمية سيؤدي إلى أمرين :أن المسلم "سينتظر !!"حتى تثبت نظرية ما .ثم يبحث في النص الديني عما يؤيدها .ولو تعسفاً .وأن صاحب هذه النظرية أو تلك .غالباً ما يكون غير مسلم .وفي هذا إدانة للمسلم بمقتضيات النص نفسه :إذ الإسلام يأمر أتباعه أن يكونوا الأقوى والأعلم .ومن ثم يرى هؤلاء أن "القرآن الكريم لم ينزل ليدلل على نظرية من نظريات الهندسة مثلاً .ولا ليقرر قانوناً من قوانينها .وكذلك علم الهندسة .لم يوضع ليخدم القرآن ويؤيد آياته ويبين أسراره .وهكذا القول في سائر العلوم الكونية والصنائع العالمية .وإن كان القرآن قد دعا المسلمين إلى تعلمها وحذقها والتمهر فيها .خصوصاً عند الحاجة إليها=

السلام وغيره ، كما أنه من غير الممتنع أن يكون تعليم الله تعالى لآدم عليه السلام الأسماء التي كانوا يتداولونها وقتها ، أو يكون تعليمه الأسماء التي ستقع عليها المواضعة فيما بعد ،بمعنى أن " قوله تعالى " وعلم آدم الأسماء كلها " يدل على ذلك، لأنه علم آدم سائر الأسماء في سائر اللغات .والجواب أن ظاهره يقتضي الأسماء التي كانوا يتكلمون بها ، علم آدم عليه السلام ذلك ، وليس فيه أن المواضعة لم تقع عليها من قبل .وقيل المراد تعليمه الأسماء التي تقع عليها المواضعة فيما بعد ، ليكون إخباره بذلك معجزاً ، وليس في ذلك أنه لم تُقدم مواضعة بين آدم عليه السلام وغيره ، أو لم يكن قد تكلم آدم على مواضعة متقدمة ، وليس فيه أنه لم يتكلم فيما علمه من الأسماء على ما يطابق مواضعة متقدمة"[1] .

???????

سادساً :الحركة والسكون :

البحث في مسألة الحركة والسكون ، أعتبر عند أبي رشيد – والمعتزلة – مدخلاً القول بحدوث الأجسام ، والقول بحدوث الأجسام هو مدخل للقول بحدوث العالم ، والقول بحدوث العالم اتُخذ عند أبي رشيد – والمعتزلة – مدخلاً للقول باحتياج هذا العالم إلى محدث يحدثه ، ومن ثم فقد صارت الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكواناً ، وصار الجسم – من حيث كونه حادثاً – لا يخلو من الكون ، وكذلك الجوهر، وبذلك صار الكلام في الحركة والسكون من دواعي أبي رشيد للتدليل على حدوث العالم[٢] .

وفي ذلك الأمر نجد اختلافاً وخلافاً ، بين المتكلمين ،سواء بالنسبة لصفة الحركة والسكون ، أو بالنسبة لطبيعة العلاقة بين كل منهما ، فيما عُرف بـــ " مثلية الحركة

=" انظر : محمد عبد الرازق الزرقاني :مناهل العرفان في علوم القرآن .مطبعة الحلبي .القاهرة .ج١ ص١٧.

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٦١

2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٩ ، ٣٠ ،أبو رشيد :الديوان .ص٧٦ ، ٨٠ ، ٢٣١ ،ابن متوية :التذكرة .ص٩١ ، الإيجي :المواقف .طبعة القسطنطينية ١٩٢٨م ج٢ ص١٦٢ ،البغدادي :أصول الدين .ص٤٠ ، ٤١.

والسكون ، أو كون كليهما من جنس واحد " أو بالنسبة لإمكانية توليد الحركة السكون من عدمه[١] .

ويورد لنا أبو الحسن الأشعري صور الاختلاف هذه ... فيقول :معنى الحركة الكون ، والحركات كلها اعتمادات ، ومنها انتقال ، ومنها ما ليس بانتقال ، وهذا قول النظام .وقال معمر : معنى السكون : أنه الكون ، ولا سكون إلا كون ، ولا كون إلا سكون .وقال أبو الهذيل : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات ، وحركة الجسم من المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني ، في حال كونه فيها ، وهي انتقاله عن المكان الأول ، وخروجه عنه ، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين ، فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين .وقال عباد : الحركات والسكون مماسات .وزعم أن معنى حركة معنى زوال .وقال بشر بن المعتمر : الحركة تحدث لا في المكان الأول ، ولا في المكان الثاني ، ولكن يتحرك الجسم عن الأول إلى الثاني[٢] .

ويقول حاكياً عن الجبائي : كان الجبائي يزعم أن الحركة والسكون أكوان ، وأن معنى الحركة معنى الزوال ، فلا حركة إلا وهي زوال ، وأنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وأن الحركة المعدومة تُسمى زوالاً قبل كونها ، ولا تُسمى انتقالاً[٣] .

وهذا معناه ذهاب أبي علي إلى القول بأن الحركة والسكون أعراض تحل في الجسم أو في الجوهر ، كما يذهب أبو علي إلى القول بعدم بقاء الحركات ، إذ الحركات لو بقيت لكانت سكوناً ، وهذا معناه تجدد الحركة تجدداً مستمراً ودائماً[٤] .

ويقول أبو الحسن الأشعري : كان الجبائي يقول : إن للحجر في حال انحداره وقفات .وكان يقول : إن القوس الموترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط .وتلك

١- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٣١ ،بينيس :مذهب الذرة ،ص٣٠ وما بعدها ،علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص١٥٩

٢- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٤٣ :٤٥

٣- الأشعري :المصدر السابق .نفس الموضع

٤- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٣١ :٣٣٣ ،أبو رشيد :المسائل .ص١٧٣ ،الإيجي : المواقف .طبعة القسطنطينية .ج٢ ص١٤٤، ١٤٥ ،د.البير نصري :فلسفة المعتزلة .ج١ ص١٩٧

الحركات هي التي تولد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس هي التي تولد انقطاع الوتر[١] .

ومسألة الحركة والسكون عند أبي رشيد ، تقع ضمن الكلام في الأكوان ، ونجده – والقاضي عبد الجبار وأبا هاشم – يقولون بأن الحركات والسكنات من جنس واحد، بمعنى أنهم يذهبون إلى القول بعدم وجود اختلاف أو تضاد بين الحركة وبين السكون، رغم أن الظاهر من الحركة والسكون يوحي بغير ذلك ، هذا بينما نجد أبا علي الجبائي وأبا القاسم البلخي ، يذهبان إلى القول بأن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له[٢] .

ولأبي رشيد دلالات تثبت ما يذهب إليه من القول بأن الحركة والسكون من جنس واحد ، ومن هذه الدلالات :

*كون الحركة لها صفة البقاء ، وإذا بقيت الحركة فهي سكون ، والبقاء ليس من المعاني التي توجب تضاد الأجناس ، مما يعني أن الحركة والسكون من جنس واحد، فنحن " قد عرفنا أن الحركة يجوز البقاء عليها ، وإذا بقيت كانت سكوناً ، وقد عرفنا أن بقاء الشيء لا يقلب حقيقته ، فلولا أن السكون من جنس الحركة إذا كانت الجهة واحدة ، لكان يجب إذا بقيت الحركة أن يكون قد انقلب جنسها "[٣] .

*أن الحركة توجب من صفات الكون ما يوجبه السكون ، مما يدل على كونهما جنساً واحداً ، فالحركة والسكون " إذا كانت محاذاتهما واحدة ، فأحدهما يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الآخر ، لأن صفة الجوهر بكونه كائناً في تلك المحاذاة التي حصل فيها صفة واحدة ، ولا يجوز في الجنسين المختلفين أن يكونا موجبين لصفة واحدة "[٤] .

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٩
2- أبو رشيد :المسائل .ص١٩ ، ٣٠
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٧٣ ، ١٧٧
4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٧٣

وأبو رشيد يعرض آراء مخالفيه ، والتي بها ينصرون مذهبهم[1] الذاهب إلى اعتبار أن الحركة ضد السكون ، وأنهما ليسا جنساً واحداً ، وهذا المذهب – كما هو واضح – مخالف لمذهب أبي رشيد ، ثم يبين لنا أبو رشيد ردوده على آراء الخصوم والمخالفين رأياً برأي ، وقد كانت الآراء والردود كما يلي :

*القول بتضاد الحركة مع السكون ، يمكن التدليل عليه من مجرد النظر في مسألة الإدراك ، فالحركة والسكون من الأكوان المدركة لمساً وبصراً ، وحتى الضرير يمكنه إدراك الجسم المتحرك من الجسم غير المتحرك ، بمجرد استخدام حاسة اللمس ،ومن ثم يقع التمييز والفصل .لكن أبا رشيد في ردوده على تلك الدلالة، يرى أنها قد بُنيت على أمرين : الأول .كون الحركة والسكون مدركين .والثاني .أن الفصل بطريق الحواس المدركة يوجب القول بالاختلاف .

فأما الأمر الأول ، وهو القول بإدراك الأكوان .فهذا ما لايقول به أبو رشيد[٢] . وأما الأمر الثاني ، وهو الاعتماد على أن فصل الحواس يوجب الاختلاف ، فإن هذا الاختلاف – عند أبي رشيد – لا يصح إلا إذا كان متعلقاً بالاختلاف لا بأمر سواه ، كالفصل في الحركة والسكون ، يكون لا لأنهما مختلفان ، بل لأنهما تعاقبا : الواحد على الاخر .

يقول أبو رشيد عن مذهب مخالفيه : إن الحركة والسكون مدركتان بالحاستين : بالعين واللمس ، ونحن نفصل بالإدراك بين الحركة والسكون ، كما نفصل بين السواد والبياض[٣] .

---

[1] - يذهب الدكتور عاطف العراقي إلى ضرورة أن يسمع المرء أقاويل المخالفين له في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق ...فيجب "على من أراد أن يقول الحق ،ألا يكون معانداً لمن خالفه الرأي ،بل يكون منصفاً يختار للخصم ما يختار لنفسه من صواب الحجج "انظر :د.عاطف العراقي :النزعة العقلية. ص٥٥ ،وواضح – هنا – أن أبا رشيد قد أخذ بالمنهج العقلي غير المتعصب ،إذ نراه يعرض آراء بعض مخالفيه وسابقيه ،قبل أن يعرض آراءه هو ،ونراه يدرس هذه الآراء المخالفة له دراسة عقلية موضوعية ،ليقوم بالرد عليها .

[2] أبو رشيد :المسائل .ص٢١٢

[3] أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٧٥

ثم يقول مبيناً تهافت هذا القول : إن هذا القول مبنيّ على أمرين : أحدهما .أن الحركات والسكنات تُدرك .والثاني .أن مجرد الفصل بالإدراك بين شيئين ، يدل على الاختلاف .فأما الأمر الأول .فنقول : إن الأكوان لا تُدرَك بشيء من الحواس .وأما الأمر الثاني .فليس يصح ، لأن الفصل بالإدراك إنما يدل على الاختلاف ، متى لم يكن تعلقه بأمر آخر سوى الاختلاف ، ولهذا نقضي باختلاف السوادين إذا كان أحدهما حالكاً ، والآخر غير حالك ، لأجل أن هذا الفصل يمكن أن يتعلق بأمر آخر سوى اختلافهما ، وهو أن أحدهما قد خلص عن لون آخر في خلال أجزاء الجسم ، والآخر لم يخلص ، وأن أحدهما أكثر ، فكذلك وقع الفصل ، وهكذا القول في أنا أنما نفصل بين الحركة والسكون ، أنا لو سلمنا أنهما مدركان لأجل أن أحدهما رُئي بعد أن لم يكن مرئياً ، والآخر رُئي بعد رُئي مثله ، فكذلك وقع الفصل لا لأنهما مختلفان[1] .

*احتج أبو القاسم لاختلاف الحركة عن السكون ، بالاعتماد على القول بأن الحركة ليس يجوز عليها البقاء ، بينما السكون يجوز عليه البقاء ، ومن ثم صارا مختلفين[2] .

لكن احتجاج أبي القاسم بهذه المقولة ليس يجوز ، ذلك لأن أبا القاسم يقول بأن الأعراض كلها ليس يجوز عليها البقاء[3] .

يقول أبو رشيد عن مذهب أبي القاسم : إن الحركة لا يجوز عليها البقاء ، وإن السكون يجوز عليه البقاء ، وما لا يجوز أن يبقى لا بد من أن يخالف في الجنس ما يجوز عليه البقاء[4] .

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٧٥، ١٧٦
2- القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٣١ ،د.ألبير نصري :فلسفة المعتزلة .ج١ ص١٩٧
3- الإيجي :المواقف .ج٢ ص١٤٤
4- أبو رشيد :المسائل .ص١٧٥

ثم يبين رأيه في هذا القول ... فيقول : إن الحركة كالسكون في جواز البقاء عليها ، وليس يمكن أبا القاسم أن يتعلق بذلك ، لأن عنده أن الأعراض كلها سواءٌ في أن البقاء مستحيل عليها[1] .

*القول بإمكانية التولّد من الحركة واستحالته من السكون ، مما يوجب الاختلاف بينهما ضرورةً .وهذا المذهب لا يذهب إليه أبو رشيد ، فهو – أبو رشيد – يذهب إلى اعتبار أن الحركة لا تولّد لا حركة ولا سكوناً ، وكذلك السكون ... فيقول عارضاً رأي مخالفيه : إن الحركة تولّد ، والسكون لا يولّد ، وما يولّد في الجنس يخالف ما يستحيل أن يولّد[2] .ثم يقول رداً على هذا القول : إن من يتعلق بهذا الكلام ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقول بأن الحركة تولّد حركةً أخرى ، أو تولّد السكون ، والسكون لا يجوز أن يولّد السكون .وإما أن يقول بأن الحركة يصح أن تولّد التأليف والألم ، والسكون لا يجوز أن يولدهما .فإن أراد الوجه الأول ، فذلك متنازع فيه ، لأن عندنا أن الحركة لا يجوز أن تولّد حركةً أخرى ، ولا سكوناً ، كما لا يجوز أن يولّد السكونُ السكونَ[3] .

*القول بتضاد الحركة مع السكون قياساً على القول باختلاف السواد مع البياض. كن أبا رشيد عندما يرفض هذه المقولة ، يبني رفضه هذا على القول بأن الذهاب إلى القول بتضاد الحركة مع السكون ، يكون القائل به إما عالماً به ، أو لا يكون .فإن كان الذاهب إلى هذا القول غير عالم به ، فهذا ليس شأننا ، وإن كان عالماً به ، فإن

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٧٦

2- أبو رشيد :المسائل .ص١٧٥

3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٧٦ ،وقضية عدم توليد الضد للضد هذه ،ليست تقف عند مجرد الحدود الطبيعية الفيزيقية ،بل إن أبا هاشم وتلميذيه :القاضي عبد الجبار وأبا رشيد ،قد عبروا بها من المجال الطبيعي إلى المجال الأخلاقي الميتافيزيقي ،ذلك لأن القول بأن الحركة تولّد سكوناً ،على المستوى الطبيعي ،سيؤدي إلى جواز القول بأن المعصية تولّد توبةً ،على المستوى الأخلاقي ،وهذا ما لايقول به أبو رشيد ولا القاضي عبد الجبار ولا أبو هاشم ،ومن ثم نجد أبا رشيد – هنا – قد كان أشد اتساقاً حين ربط بين فكره الفيزيقي والأخلاقي .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني .ج٤ "رؤية الباري " ص٣٣١ :٣٣٣ ،أبو رشيد : المسائل .ص٢٠٥ :٢٠٧ ،د.ألبير نصري :فلسفة المعتزلة .ج١ ص١٩٧

هذا العلم سيكون إما ضرورياً وإما اكتسابياً ،ومعلوم لنا أنه لا ضرورة في هذا العلم، وأما الكسب في هذا العلم ، فلا دليل يقوم عليه عند القائلين به .

يقول أبو رشيد عن مذهب المخالفين : إن العقلاء كما يقضون باختلاف السواد والبياض ، يقضون باختلاف الحركة والسكون وتضادهما[1] .ثم يفند هذا القول ... فيقول : إن من يقضي من العقلاء بتضاد الحركة والسكون واختلافهما ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يعلم ذلك من حالهما ، أو لا يعلم ذلك ، فإنْ كان لا يعلمه ، فلا يعتد بقوله ، وإن كان يعلمه ، فليس يخلو من أحد أمرين : إما أن يعلمه باضطرار ، أو يعلمه باستدلال ، ودعوى الضرورة فيه لا يمكن ، لأنه كان يجب أن نشاركه في هذا العلم ، فيجب أن نقول بأن ذلك معلوم للعقلاء باستدلال ، فإنْ قال بذلك ، فالجواب أن يذكر دليلهم الذي علموا به اختلاف الحركة والسكون ، ولا يقتصر على مجرد قضائهم باختلافهما[2] .

???????

سابعاً :المكان :

إلحاقاً للكلام عن الحركة والأجسام ، والعلاقة الواقعة بينهما ، يأتي حديث أبي رشيد عن " المكان " وماهيته ، أو مائيته ، وفق تعبير أبي رشيد نفسه .

والخلاف في هذه المسألة يقع بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد ، في اللفظ أكثر مما يقع في المفهوم ، ذلك لأن البصريين يرون أن " المكان هو ما يعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله ، ويمنع اعتماده من توليد الهويّ "[3] ، في الوقت الذي يرى فيه أبو القاسم البلخي أن المكان هو " ما أحاط بغيره من جميع جوانبه "[4] .

يقول أبو الحسن الأشعري : واختلفوا في المكان : فقال قائلون : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكناً فيه .وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ،

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٧٥
2- أبو رشيد :المسائل .ص ١٧٧
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص ٣٠
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

فإذا تماس الشيئان ، فكل واحد منهما مكان لصاحبه .وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهويّ ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد .وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو ، وذلك أن الأشياء كلها فيه .وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء[1] .

والملاحظ في هذه القضية ، أن أبا رشيد – وإنْ خالف أبا القاسم في تعريف المكان – فإنه يخالف شيخه أبا هاشم في شروط المكان وخصائصه .فهو – أبو رشيد – في أول الكلام يرد على أبي القاسم ، ثم يأتي رده – أو ردوده – على أبي هاشم ... فيقول : ذهب شيوخنا إلى أن المكان ما يعتمد عليه الجسم الثقيل ، على وجه يقله ويمنع اعتماده من توليد الهويّ .وقال شيخنا أبو القاسم[2] : إن المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه .وهذا أيضاً خلاف في عبارة ، وهو اسم المكان : على ماذا يقع . والصحيح ما قاله شيوخنا ، لأن أهل اللغة لا يصفون القلنسوة المحيطة بالرأس بأنها مكان للرأس ، ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له .ألا ترى أنهم لا يقولون إذا نزع الإنسان قميصه أنه فارق مكانه ، ولو وصفوا القميص بأنه مكان له، لكانوا يقولون فيه إنه متمكن في القميص ، كما يقولون متمكن على الأرض ، ولا شبهة في أنهم لا يقولون في القنديل المعلق به أنه في مكان ، وإنْ علموا إحاطة الهواء به ، لما لم يكن متمكناً على شيء يقله ، وهذا بيّن[3] .

إلى هذا الكلام ينتهي رد أبي رشيد على أبي القاسم ، لتبدأ ردوده على أبي هاشم ، فأبو هاشم يرى ضرورة وجوب أن يكون المكان الحاوي أكبر أجزاء من المحتوى ، بينما لا يرى أبو رشيد هذه الضرورة .هذا ... ولأبي هاشم دلالات يؤيد بها ما يذهب إليه ... وهي :

---

[1] - الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٣٠

[2] - من الملاحَظ – هنا – أن أبا رشيد يخاطب أبا القاسم بـ "شيخنا " تجلّةً له واحتراماً ،رغم ما بينهما من خلاف كبير ،وذلك الأمر يرينا صورةً طيبةً عن الحوار بين المعتزلة بعضهم وبعض ،رغم الاختلافات الفكرية التي كانت قائمة بينهم .

[3] - أبو رشيد :المسائل .ص١٨٨ ،١٨٩

*أن الحجر العظيم ، لما كان أكبر أجزاءً من اليد الحاملة له ، لم تعد اليد مكاناً له ، ولا يجب أن يكون هو متمكناً عليها ، بينما الأمر على عكس ذلك تماماً بالنسبة للذبابة ذات الجسم الصغير ، قياساً باليد ... " فالحجر العظيم لا يجوز أن يكون متمكناً على يد الواحد منا ، لأنه أكبر منها ، والذبابة يجوز أن تتمكن عليها ، لأن اليد أكبر منها "[1] .

*الهواء لا يحمل الحجر ، والحجر لا يستقر في الهواء ، لأن الهواء أقل أجزاءً من الحجر وكثلته ... " فالحجر لا يقف في الجو ، لأن ما يلاقيه من الهواء أقل جزءً منه "[2] .

*أن المكان لو صار أقل جزءً من المحتوى أو من المتمكن ،لم يصح أن يقلّه ... " فالمكان إذا لم يكن أكبر من المتمكن ، كان ما في المتمكن من الاعتماد رافعاً له ، فلا يصح ، والحالة هذه ، أن يقلّه "[3] .

ويورد أبو رشيد ردوده على هذه النقاط موضحاً عدم ضرورة وجوب أن يكون المكان أكبر جزءً مما فيه ... فيقول : فإنْ قيل : فهل يجب أن يكون المكان أكثر جزءً من المتمكن ؟ قيل له : لا يجب ذلك ، وقد كان شيخنا أبو هاشم يذهب إلى أنه يجب أن يكون أكبر من المتمكن[4] .

واعتراضات أبي رشيد وردوده على شيخه أبي هاشم ، هي كما يلي :

*يرى أبو رشيد أن المكان هو ما يمنع ما فوقه من الهواء .وهذا ليس ضرورياً فيه أن يكون المكان أكثر أجزاءً من المتمكن ، بل كل ما يجب فيه هو أن يكون أكثر سكوناً وأكثر تماسكاً ، ليصح بذلك أن يكون مكاناً وإن قلّتْ أجزاؤه ... فالمكان " لا يجب أن يكون أكثر أجزاءً من المتمكن ، لأجل أن المكان من حقه أن يمنع ما فوقه من الهواء ، وقد ثبت أن المنع لا يقع بنفس الأجزاء ، وأنما يقع بما يحدث فيه من

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص ١٨٩
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- أبو رشيد :المسائل .ص١٨٩
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

السكون ، فإذا كان سكوناً مكافئاً لسائر ما يتولد عن تلك الاعتمادات التي في المتمكن، صح أن يمنعه ، وإنْ لم تكن أجزاؤه أكثر منه "[١] .

*عدم استواء الحجر على اليد ، ليس لكون اليد – المكان – أقل أجزاءً من الحجر ، بل لأن اليد ليس فيها من الكون ما يمنع الحجر العظيم من السقوط ، فإنْ فُعل فيها من الأكوان ما يمنع الحجر من توليد هذا السقوط ، صار متمكناً على اليد .

يقول أبو رشيد : إن الحجر لا يصح أن يتمكن على اليد متى لم يُفعل في اليد من الأكوان ما يمنع اعتماد الحجر من توليد الهويّ ، فإذا فُعل ذلك ، صح أن يتمكن على اليد[٢] .

*عدم كون الهواء مكاناً للحجر ، لا لأن الهواء أقلّ أجزاءً ، بل لأن الهواء أقل تماسكاً ، مما مكّن الحجر من أن يخترقه ، ومن ثم حدث الهويّ ، مما يتعارض مع تعريف أبي رشيد للمكان ... فمما ذكره المخالفون من " أن الحجر لا يقف على الهواء ، فإنه أنما لا يقف لأجل أنه ليس في الهواء من السكون ما يقع به المنع ، لاعتماد الحجر من توليد الهويّ ، لأنه يجب أن يكون في المكان صلابة ، حتى لا يجرفه الجسم الثقيل ، ولهذا إذا جمع الهواء في زق ، وحصل هناك اكتناز وصلابة ، صح أن يقف الحجر عليه ولا يرسب فيه "[٣] .ومما ذكره أبو رشيد " وأما الوجه الثالث[٤] فبعيد ، لأجل أن المكان ، وإنْ لم يكن أكثر أجزاءً من المتمكن ، فإنه إذا كان فيه من السكون ما يزيد على ما في المتمكن من الثقيل ، صح أن يمنعه "[٥] .

???????

ثامناً :شكل الأرض ،وعلة سكونها :!

---

[١] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

[٢] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

[٣] أبو رشيد :المسائل .ص١٩٠

[٤] يقصد قول أبي هاشم :إن المكان إذا لم يكن أكبر من المتمكن ،كان ما في المتمكن من الاعتماد رافعاً له ،فلا يصح ،والحالة هذه ،أن يقلّه .

[٥] أبو رشيد :المسائل .ص١٩٠

عندما نبحث هذه القضية – شكل الأرض وعلة سكونها !!! – فإننا بذلك نكون ما زلنا نبحث في الحركة والسكون ، وارتباطهما بالأجسام .

وقضية شكل الأرض هذه ، وعلة سكونها ، تُعتبر – بكل المقاييس – من القضايا التي تجاوزها العلم الحديث بمراحل ، ومنذ وقت طويل ، سواء لما أضافته تطورات العلم وتقنياته ، أو لما اشتملت عليه هذه الأبحاث الكلامية القديمة ،في هذه القضية ، من أخطاء على الصعيدين : المناهج والنتائج .

لكننا آثرنا أن نورد هذه القضية – في ختام البحث في الطبيعيات عند أبي رشيد – رغم تجاوز العلم لها ، لما فيها من قيمة عليا ، نتبين من خلالها أن المتكلمين الأوائل قد كانوا على اطلاع شامل وواسع على التيارات العلمية التي كانت قبلهم ، أو كانت معاصرةً لهم ، كما أن هذه القضية تبين لنا مدى انفتاح الفكر الكلامي الإسلامي على التيارات الثقافية والعلمية ، الوافدة منها والقائمة ، مما أعطى للبنيان الكلامي قوةً ، جعلته يعايش ملابسات وقته وزمانه ، ولا يتقهقر ليختبيء في الغيبيات حيناً ، أو يلتمس من " النقل " حلولاً لمشكلات علمية ، لم ينزل هذا " النقل " بشأنها ، حيناً آخر .

ويعرض أبو الحسن الأشعري صورةً عن هذه الاختلافات التي قد كانت قائمة بين المتكلمين في هذا الأمر ... فيقول : قال قائلون من أهل التوحيد ، منهم أبو الهذيل وغيره : إن الله ، سبحانه ، سكّن الأرض وسكّن العالم ، وجعلها واقفةً لا على شيء .وقال قائلون : خلق الله ،سبحانه ، تحت العالم جسماً صعّاداً ، من طبعه الصعود ، عملُ ذلك الجسم في الصعود كعملِ العالم في الهبوط ، فلما اعتدل ذلك وتقاوم ، وقف العالم ووقفت الأرض .وقال قائلون : إن الله ،سبحانه ، يخلق تحت الأرض ، في كل وقت ، جسماً ثم يفنيه في الوقت الثاني ، ويخلق في حال بقائه جسماً آخر ، فتكون الأرض واقفةً على ذلك الجسم ، وليس يجوز أن يهوي ذلك الجسم في حال حدوثه ، ولا يحتاج إلى مكان يقلّه ، لأن الشيء يستحيل أن يتحرك

في حال حدوثه ويسكن .وقال قائلون : إن الله ، سبحانه ، خلق الأرض من جسمين : أحدهما ثقيل ، والآخر خفيف على اعتدال ، فوقفت الأرض لذلك[1] .

وأبو رشيد ، في قضية شكل الأرض : هل هي كرية أم مسطحة ؟ ، يعطي لنفسه قدراً أكبر من حرية القول برأي مستقل تماماً عن شيخه أبي هاشم ، ذلك أن أبا هاشم لم يجزم بأمر من الأمرين : هل الأرض كرية الشكل أم مسطحة ، وإنْ كان أبو هاشم يميل إلى القول بكون الأرض كريةً[2] ، ذلك في حين نجد أبا علي يذهب إلى القول بأن الأرض مسطحة ، في حين يجزم أبو القاسم بأن الأرض كرية .

يقول أبو رشيد : ذهب شيخنا أبو علي إلى أن الأرض مسطحة وليست بكرية ، وتوقف في ذلك شيخنا أبو هاشم ، ويميل إلى القول بأنها كرية ، وأما شيخنا أبو القاسم فإنه يذهب إلى أن الأرض كرية[3] .

ويقول الحسن بن متوية : اختلف الشيوخ في شكل الأرض ، فقال أبو علي : هو مسطح وليس بكري ، وقد توقف أبو هاشم ، وكلامه إذا ذكر سكون الأرض ، يقتضي أنه قائل بأنها كرية الشكل ، لأنه يقول إن نصف كرة الأرض يختص باعتماد سفلاً .وأما أبو القاسم فقد قطع بأنها كرية[4] .

وإذا كان أبو رشيد يعطي لنفسه الحرية ليقول بأن الأرض مسطحة ، فإننا نجده – في هذه المسألة – لا يدلل على رأيه هذا ،بقدر ما يعرض ، في كثير من السطور، لرأي القائلين بالقولين : القول بكرية الأرض ، والقول بسطحية الأرض ، مع إيراد ما يؤيد كل قول من القولين ، وذلك كله يرينا انفتاح أبي رشيد على ثقافات الغير وعلومهم .

وقد بدأ أبو رشيد ببيان ما به يصح القول بأن الأرض ليست كرية ، وهو في ذلك يورد ثلاث دلالات :

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٢ ،٣٣
2- أبو رشيد :المسائل .ص١٨ ،١٠٠ ،ابن متوية :التذكرة .ص٥٢٦ :٥٢٩
3- أبو رشيد :المسائل .ص١٠٠
4- ابن متوية :التذكرة .ص٥٢٦ ،٥٢٧

*أن الأرض لو كانت كرية الشكل ، لكان يجب تساوي بُعد أطرافها من سائر جهات الفلك ، ولكان يجب أن نرى الشمس عند الشروق وعند الغروب كما هي عند الظهيرة ، وقت أن تكون الشمس عموديةً على الأرض .بمعنى أن الأرض " لو كانت كريةً ، وكانت في وسط الفلك ، على الحد الذي يذهبون إليه ، لكان بُعدها عن سائر جهات الفلك بُعداً واحداً ، ولكانت تجري مجرى نقطة وضعت في وسط الدائرة ،في أن بعدها من سائر أجزاء النقطة بُعداً واحداً ، ولو كان كذلك ، لكان يجب أن لا نرى الشمس عند الطلوع والغروب ، كأنها أكثر مما تُرى إذا بلغت كبد السماء .وعلى موضوع مذهبهم ، يجب أن يكون بُعدها من الأرض إذا بلغت في وسط السماء ، كبعدها عند ما تطلع ، وإذا كان كذلك ، فالواجب أن لا تُرى كأنها أكبر في حال الطلوع وكأنها أصغر عند حصولها في وسط السماء "[1] .

*أن كروية الأرض تمنع ثبات مياه البحار والأنهار وتجعلها سيلاناً دائماً !!! ، لكن أبا رشيد – مع إيراده هذه الدلالة – يرد عليها وينقضها ، حيث يذهب إلى أنه بالإمكان الرد على هذا القول بأن على الأرض مواضع مقعّرة ، مما يجعل الماء يثبت ولا يسيل ، على الرغم من كروية الأرض ... فالأرض " لو كانت كرية ، لكانت المياه لا تثبت في البحار ، ولكانت تسيل عنها "[2] ... لكن يمكن " أن يُقال رداً على هذا القول بالقول : إن في الأرض مواضع كثيرةً فيها تقعّر ، فيثبت الماء فيها ، وإنْ كان شكل الأرض كروياً "[3] .

وهذه الدلالة الثالثة سمعية ، وفيها يعتمد أبو رشيد على قول الله تعالى "والأرض بعد ذلك دحاها "[4] ، ليقول بأن الأرض قد دحاها الله تعالى ، أي بسطها .لكنه في مواضع أخرى يرد على هذا القول ، بأنه من الجائز أن يكون كلام الله تعالى – في هذه الآية الكريمة – مقصوداً به بعض الأرض لا كل الأرض ، حيث في الأرض

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٠٠ ،١٠١
2- أبو رشيد :المسائل .ص١٠٠
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٠١
4- سورة النازعات :آية-رقم ٣٠

مواضع مسطحة .فيمكن القول – من ثم – بأن دحاها أي بسطها " إن الله تعالى أراد بعض الأرض ، وفي الأرض مواضع مسطحة ، ولا يمنع تخصيص ذلك إذا دل الدليل عليه "[1] .

ثم نجد أبا رشيد يعرض – بعد ذلك – رأي القائلين بكروية الأرض ، ويورد ما من شأنه نصرة ما يذهبون إليه ، وذلك في نقاط ... منها :

*أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الأرض كرية ، لإمكان إيصال أطراف الأرض بالمركز بطريقة واحدة مستوية ، مما يعني أن بُعد جميع الأطراف – أو نقاط المحيط – واحدةّ بالنسبة للوسط أو المركز ، وذلك الأمر من خصائص الأشكال الكرية .

يقول أبو رشيد : إن أرسطو قد ذكر أن الذي يدل على ذلك[2] أنه وجد آخر الأرض ، على مقدار ثقلها ، يسلك إلى المركز ، ما لم يمنعها مانع ، بالطبع سلوكاً مستوياً ، وكذلك سلوكها بأجمعها ، لو توهمناها خارجة عن المركز .قال : فلما كان سلوك آخر الأرض من جميع النواحي إلى المركز سلوكاً مستوياً ، كان بُعد جميع النواحي من الوسط سواء ، والشكل الكائن على هذه الصورة كري[3] .

*أن كسوف القمر يتخذ شكلاً كرياً ، ومعلوم لنا أن الأرض هي علة كسوف القمر ، فلما كان الكسوف كرياً ، كانت علة الكسوف كرية كذلك .بمعنى أنه " لما كانت علة كسوف القمر هي ستر الأرض له ، وحيلولتها بينه وبين الشمس ، وقد وجدنا القمر ينكسف على هيئة الكرة ، فلو كان ما يستره غير كري ، لكان ستره غير كري "[4] .

1- أبو رشيد :المسائل .ص١٠١
2- في كتاب :السماء والعالم .المقالة الثانية
3- أبو رشيد :المسائل .ص١٠١
4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٠٢

* أن ظهور أنواع من الكواكب وعدم ظهور أنواع منها ، يدل على أن الأرض كرية ومحدبة ، لأننا "إذا انتقلنا إلى ناحية الفرقدين ، استبان لنا نوع من أنواع الكواكب وخفي عنا نوع منها ، وذلك لتحدب الأرض وكونها كرية "[1] .

*أن عدم كروية الأرض يعني طلوع الشمس على سطحها كله دفعةً واحدة ، لأن الأرض " لو كانت مسطحة ،لكان طلوع الشمس على أهل الأرض في وقت واحد "[2].

ثم – بعد ذلك – نجد أبا رشيد وهو يقول : قد بان الآن أنّ الأولى أن يقال إن الأرض مســطحة[3] .!!!

والأرض عند البصريين والبغداديين ساكنة[4] !!! ورغم أن المدرستين – البصرية والبغدادية – تتفقان على أن الأرض ساكنة ، إلا أن الخلاف الكائن بينهما يقع في "علة سكون الأرض "!!! فالبغداديون يرون أن علة سكونها وقوعها في نقطة المركز من الفلك ، والفلك من سائر جهاتها مرتفع .والبصريون يرون أن علة سكونها أن الله تعالى سكّنها حالاً بعد حال .

يقول أبو رشيد :ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأرض يجوز أن يقال إنها سكنت، لأن الله تعالى يسكّنها حالاً بعد حال ، ويجوز أن يقال إن النصف التحتاني منها يختص باعتماد صعداً ، والنصف الفوقاني يختص باعتماد سفلاً ، وتكافأ الاعتمادان ، فلذلك وقفت .وقال شيخنا أبو علي : إنما وقفت لأجل أن الله تعالى يسكّنها حالاً بعد حال .وقال شيخنا أبو القاسم : إن الأرض أنما سكنت لأنها حصلت في المركز من الفلك ، والفلك من سائر جهاتها مرتفع[5] .

???????

1- أبو رشيد :المصدر السابق .ص١٠٢
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص ١٠٤
4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٠
5- أبو رشيد :المسائل .ص١٩٢ :١٩٥

الفصل الثالث :
المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

الفصل الثالث :المشكلة الإنسانية عند أبي رشيد النيسابوري

أولاً :البنى والقدر

ثانياً :العلوم والاعتقادات

ثالثاً :النظر والاستدلال

رابعاً :الإرادة والشهوة

أولاً : البنى والقدر

أولاً :البنى والقدر :

١-الإنسان :

ليس لدينا شك في أن أبا رشيد – ومن خلال قراءة أفكاره وتوجهاته – قد كان في كل بحوثه الكلامية والفلسفية ، ينظر إلى الإنسان باعتباره نقطة الاهتمام التي تدور حولها ، ومن أجلها ، كل الدراسات والأبحاث ، ولقد كان شأن أبي رشيد في ذلك ، شأن باقي أفراد المدرسة الاعتزالية ، اعتبار " المشكلة الإنسانية " هي القضية الأولى ، والمسألة الأهم ، التي وضعوا لأجلها أصولهم الخمسة .

ونؤكد أن هذا الرأي يصدق على فكر أبي رشيد ،الذي يتناول عالم الشهادة ، كما يصدق – تماماً – على فكره الذي يتناول عالم الغيب ، فما كان بحث أبي رشيد في المسائل الطبيعية ومتعلقاتها كالجوهر والعرض ، وما شابههما من مسائل فيزيائية طبيعية ، إلا للوصول إلى القول بوجود إله مغاير لمخلوقاته الكائنة والفاسدة ، وذلك كله يعتبر تمهيداً للكلام في العلاقة بين الله تعالى وبين الإنسان ، وما يترتب على ذلك من دراسات كلامية ، على قدر كبير من الدقة والطرافة ، تتعلق بالقدرة والصلاح والأصلح وحرية الإنسان ، إلى غير ذلك من المسائل التي تتعلق بالكلام عن التوحيد وقضايا الإنسان ، سعياً وراء تأكيد حريته وقدرته ، اعتماداً على كونه موجوداً عاقلاً يتحمل تبعات ما يمليه عليه عقله .ومن هنا فقد صح القول بأن البحث في قضايا الإنسان يعتبر هو قضية القضايا عند أبي رشيد .وهذا – عندنا – أغلب الظن ، إن لم يكن جملة اليقين[1] .

وحقيقة الأمر ، فنحن لا نجد رجال المعتزلة قد اتفقوا على تعريف " جامع مانع " عندما أرادوا أن " يحدوا " الإنسان به ، ويعرفوه من خلاله[2] .

---

[1] أبو رشيد :المسائل .ص٣١ ،د.سعيد مراد:مدرسة البصرة .ص٦٤٧، ٦٤٨ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٠٨ ،د.جلال شرف .الله والعالم والإنسان .القاهرة ١٩٧٥م ص١٩٥

[2] القاضي عبد الجبار :المغني .ج١١ "التكليف " ص٣١٠ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٢٥ :٢٨

فعلى حين يذهب البعض إلى اعتبار أن الإنسان هو الروح ، نجد آخرين يذهبون إلى القول بأن الإنسان جمع من الجسد والروح معاً : فليس الجسد وحده هو الإنسان، وليست الروح وحدها هي الإنسان ، ولكن الإنسان هو الجسد والروح معاً .ومن ناحية أخرى ، يذهب البعض إلى اعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، فهو واحد ،وقد جعلوا ذلك الجزء هو القلب .

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في حقيقة النفس والبدن ، ومن ثم في حقيقة الإنسان : ما هو؟ ومن ثم فقد صار صحيحاً أن يقال إنه " إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً سارياً في الجسم ، أو لاجسماً ولا عرضاً سارياً في الجسم .فأما القسم الأول، وهو أنه جسم ، فذلك الجسم إما أن يكون هو هذا البدن ، وإما أن يكون جسماً مشابكاً لهذا البدن ، وإما أن يكون جسماً خارجاً عنه .فأما القول بأن نفس الإنسان جسم خارج عنه ، فهذا ما لم يقل به أحد .وأما أن نفس الإنسان عبارة عن هذا البدن المعين والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق ، وهو المختار عند أكثر المتكلمين .وأما القول بأن الإنسان عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن ، فالقائلون به اختلفوا في تعيين نفس ذلك الجسم على وجوه : الأول : قال بعضهم إنه عبارة عن الأخلاط الأربعة التي يتولد منها هذا البدن .والثاني : قال بعضهم إنه هو الدم .والثالث : إنه عبارة عن الدم اللطيف الذي يتولد من الجانب الأيسر من القلب وينفذ في الشريانات إلى سائر الأعضاء .والرابع : إنه الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ ، ويتكيف بالكيفي الصالحة لقبول قوة الحفظ والفكر . والخامس : وهو قول ابن الراوندي ، إنه جزء لا يتجزأ في القلب .والسادس : وهو أنه جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الأعضاء ، وذلك الجسم نوراني علوي خفيف ، حي لذاته ، متحرك ، ينفذ في جواهر الأعضاء ويسري فيها سريان النار في الفحم ، وسريان ماء الورد في الورد ، وسريان الدهن في السمسم .فما دامت هذه الأعضاء تبقى صالحة لقبول الآثار الفائضة عن الجسم اللطيف الشريف ، وهو قوة الحس والحركة الإرادية ، بقي في ذلك الجسم مشابكاً لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار الشريفة والقوى النورانية ، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب

استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار ، فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح .والسابع : إن الإنسان عبارة عن أجزاء صلبة قوية باقية من أول العمر إلى آخره ، مصونة عن التبدل والتغير .والثامن : إن الإنسان عبارة عن الأعضاء الرئيسية التي لا يمكن بقاء الأعراض مع فقدانها "[١] .

هذا ... ويعرض لنا أبو الحسن الأشعري هذه الآراء في تعريفه للإنسان ، برهاناً تقدمه على عناية المعتزلة بمناقشة كل ما يتصل بأمور الروح والجسد ، من حيث هما عنصرا الإنسان[٢] .

يقول الأشعري : قال أبو الهذيل العلاف : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان[٣] .

ولقد كان أبو الهذيل العلاف يفرق بين الجسد والنفس " التي هي – عنده – عرض كسائر أعراض الجسم "[٤] .

كما كان أبو الهذيل يذهب إلى اعتبار " النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عرض ، وأنه يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، تعويلاً على قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها "[٥] .

ثم يقول الأشعري : وحكي أن قوماً قالوا : إن البدن هو الإنسان[٦] .

ثم يقول حاكياً عن أبي بكر الأصم[٧] : قال أبو بكر الأصم : إن الإنسان هو الذي يُرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد .ونفى إلا ما كان محسوساً

---

[١] فخر الدين الرازي :المطالب .ج٧ ص٣٥ :٣٧
[٢] علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص١٨٠ وما بعدهما
[٣] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٥ ،٣٦
[٤] علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص١٨٠ ،١٨١
[٥] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٠ ،والآية الكريمة من سورة الزمر :رقم ٤٢
[٦] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٥
[٧] من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة :هو – يقول القاضي عبد الجبار – أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم ،وكان جليل القدر ،يكاتبه السلطان .قيل :كان يصلي ومعه في مسجده بالبصرة ثمانون شيخاً ،وهو أحد من له الرئاسة .ولأبي الهذيل معه مناظرات ،وكان أبو علي الجبائي لا يذكر أحداً=

مدركاً[١] .

وواضح مما سبق أن أبا الهذيل العلاف وأبا بكر الأصم يتفقان في القول بأن حقيقة الإنسان هي حقيقة مادية ، وهذا القول يقول به معظم رجال المعتزلة ، وقد اعتمد هذا القسم من رجال المعتزلة القائلين بمادية الإنسان ، اعتمدوا على قول الله تعالى " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفةً في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر "[٢] ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يقول الأشعري حاكياً عن بشر بن المعتمر : قال بشر بن المعتمر : إن الإنسان جسد وروح ، وإنهما جميعاً إنسان ، وإن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح[٣] .

ثم يقول ، حاكياً عن النظام : قال النظام : إن الإنسان هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ،وإن كل هذا في كل هذا ،وإن البدن آفة عليه ،وحبس وضاغط له[٤].

وواضح من هذا الكلام أن الإنسان جمع بين ما هو روحي وما هو مادي[٥] .

وإذا كان الذاهبون إلى القول بواحدية الشخص الإنسان الجسمية معتمدين على الدليل السمعي في قوله تعالى " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين "[٦] ، فإن الذاهبين إلى القول بثنائية الإنسان الجسمية والروحية ، معتمدون – كذلك – على الدليل السمعي ، في قوله تعالى " وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "[٧] .

=في تفسيره إلا الأصم ،وإذا ذكره قال :لو أخذ في فقهه ولغته لكان خيراً له .وأخذ عنه ابن علية .انظر :القاضي عبد الجبار .المنية والأمل .ص٥٢

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٦

2- سورة المؤمنون :الآيات رقم ١٢ :١٤

3- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٢٥

4- الأشعري :المصدر السابق .ج٢ ص٣٦

5- د.ألبير نصري :فلسفة المعتزلة .ج٢ ص٨١

6- سورة المؤمنون :آية رقم ١٢

7- سورة الحجر :الآيتان رقم ٢٨ ،٢٩

ويمكن التأكيد على أن القول بمادية الإنسان ، إنما جاءت تأثراً بالفلسفة الرواقية، تأسيســاً على أن " كثيراً من الآراء الرواقية ، ممتزجةً بأفكار أفلاطونية جديدة ، كانت موجودةً عند كثيرين من فلاسفة الإسلام ، كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي ، ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق في نظريات علم الكلام، وخاصةً عند كثيرين من شيوخ المعتزلة "[١] .

إلا أن القول الآخر ، والذي يدل على ثنائية الشخص الإنسان الجسمية والروحية، يعتبر الأقرب إلى الروح الإسلامية ، مما جعله مقبولاً لدى جمهور المسلمين ، وتبنّاه كثير من أئمة الإسلام : كابن تيمية وابن القيم[٢] .

يقول ابن القيم : النفس جسم مخالف لهذا الجسم المحسوس ، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ، ينفذ في جوهر الأعضاء ، ويسري فيها سريان الماء في الورد ، وسريان الدهن في الزيتون ، والنار في الفحم .فما دامت هذه الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها ، وخرجت عن قبول تلك الآثار ، فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح[٣] .

وواضح من النص السابق ، أنه كما يقترب – النص – من التصور الإسلامي الذي يقر بجسمية الإنسان وروحيته ، فأنه يقترب – كذلك – من التصور اليوناني للجسم ؛ فعلى حين جعل الفيثاغوريون النفس متعاليةً غير متصلةٍ بالأجسام ، وكذلك أفلاطون ، ذهب أرسطو إلى القول بأن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياةٍ

١- د.عثمان أمين .الفلسفة الرواقية .مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة ١٩٧١م ط٣ ص٢٨٢

2- السراج الطوسي :اللمع .القاهرة ١٩٦٠م ص٥٥٤ وما بعدها

3- ابن القيم :الروح .تحقيق .د.محمد أنيس عبادة .مكتبة نصير .القاهرة ١٩٧٩م ص٢٩٠

بالقوة .وهذا معناه الاعتراف بثنائية الإنسان الجسمية والروحية ، مثلما ذهب إليه ابن القيم ، وجعل الحياة مرهونةً بسلامة الأعضاء للقيام بوظائفها كاملة[1] .

???????

الحياة وعلاقتها بالبدن :

وعن إشكالية الحياة وعلاقتها بالبدن ، يعرض لنا أبو الحسن الأشعري آراء المعتزلة في هذه القضية ... فيقول : منهم من زعم أن القتل عرض يحل في القاتل ، والحياة جسم لطيف يحل في جسد المقتول ، وأنما يضاد الحياة الموت الذي هو جسم، يمنعها من الحس ، الذي هو خاصتها ، فبهذا سُمي موتاً ، وهو موت وميت ، كما أنها حياة وحي .وزعم أن الإماتة ، التي هي إدخال الله عز وجل الجسم المضاد لها عليها ، تكون وحسها قائم ،كما أن القتل ، الذي هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها ، يكون وحسها قائم[2] .

لكن قول ابن القيم ، وأرسطو وفلاسفة المسلمين ، بأن الحياة مرهونةٌ بسلامة الأعضاء للقيام بما يجب أن تقوم به من أعمال وحركات ، هذا القول يذكّرنا بما ذهب إليه – قبلُ – أبو الهذيل العلاف ، من جواز سلب النفس أو الروح ، دون سلب الحياة، ما دامت أعضاء البدن سليمةً[3] .

1- ابن سينا :الشفاء ."النفس " .تحقيق .د.جورج قنواتي .الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة ١٩٧٥م ص١٠ ،د.عبد الرحمن بدوي :أرسطو .دار القلم .بيروت ١٩٨٠م ط٢ ص٢٣٦ ،يوسف كرم :تاريخ الفلسفة اليونانية. دار المعارف .القاهرة . ص١٥٦ ،د.محمود قاسم :في النفس والعقل .مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة ١٩٤٥م ط٢ ص٩١ ،د.يحيى هويدي :محاضرات في الفلسفة الإسلامية .دار النهضة العربية ١٩٦٥م ص٢٠٧ ،الفخر الرازي : المطالب العالية .ج٧ ص٢٥ وما بعدها

2- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٠٩

3- ابن سينا :الشفاء "النفس " .ص١٠ ،ابن القيم :الروح .ص٢٩٠ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٣٠ ، د.عبد الرحمن بدوي :أرسطو .ص٢٣٦

وقد سبق وعلمنا أن أبا الهذيل العلاف ،في قوله هذا ، قد كان معتمداً على الدليل السمعي في قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها "[1] .

وبالعودة إلى أبي رشيد ، في معالجته لهذه المشكلة المتعلقة بالإنسانيات[2] ، نجده يرفض جعل استمرارية الحياة مرهونة باستمرارية التغذّي – كما أراد أبو القاسم – وإذا كان التغذي تقويةً لأعضاء البدن ،فإن هذه الأعضاء لا بد وأن تهرم وتتلف ،مما يجعلها بنيةً غير مؤهلة لتلقي آثار النفس أو الروح ،ومن ثم ينعدم شرط دوام اتصال النفس بالبدن – والذي يعني عدم وجود الحياة ،إذ اتصال النفس بالبدن هو الحياة – ذي الآلات العاطبة ،هذا رغم أن الغذاء قد يكون في أحسن حال وخير كيف[3] .

يقول أبو رشيد : زعم أبو القاسم أن حياة الحيوان المحتاج إلى الغذاء لا تثبت إلا أن يتغذى ، مادامت هذه طبائعها .وعند شيوخنا أن الحياة ليست الغذاء ، والدليل على صحة ما قالوه ، أن الحال في ذلك يختلف في الحيوانات ، فيتغذى بعضها بما هو سم قاتل للآخر ، فالحنظل يتغذى به الظبي .وبعد ... فإن أحوال الحيوان ، إذا منع من

---

[1] سورة الزمر :آية رقم ٤٢

[2] يعرض أبو رشيد في كتابه "المسائل في الخلاف "بحوثه في مبحث الإنسان ،وذلك بعد أن عرض لنا آراءه وآراء مخالفيه في قضايا العالم الطبيعي .وفي مبحث الإنسان ،يعالج أبو رشيد مسائل تتصل بمعنى الحياة والموت ،وماهية الإنسان ، تمهيداً لأن يعرض لنا – وبإسهاب شديد – معالجاته لقضايا القدرة ،وهي – كما يعلم دارسو علم الكلام والفلسفة – قضايا تقليدية ،توسعت دائرتها من خلال ذلكم الصراع الفكري العنيف الذي قد كان بين المعتزلة والأشاعرة ،وفي ذلك يعرض أبو رشيد تصوراته في إمكانية وصف الإنسان بالقدرة من عدمه ، وإذا استطاع الإنسان أن يفعل ،فهل يقدر على الترك في أن ؟وهل هذه القدرة تقع قبل الفعل أم في وقته ؟وكذلك يعرض أبو رشيد مسائل وقضايا العلم والتقليد ،مبرزاً موقفه العقلاني الرافض اعتبار التقليد علماً ،ويصل أبو رشيد إلى قضية عقدية معرفية في آن واحد ،حين يذهب إلى القول بأن معرفة الله تعالى تعد توحيداً ،وأن معرفته سبحانه قديماً هي الأصل في اعتقاده تعالى خالقاً للأشياء والكائنات .ويخلص أبو رشيد من ذلك كله إلى القول بأن المعرفة مرهونة بالدليل العقلي والتعويل عليه ،كما يدرس أبو رشيد في هذا المبحث الإنساني قضايا الإرادة والشهوة والنفار والإدراك .انظر في تفصيل ذلك :أبو رشيد النيسابوري :المسائل في الخلاف . مواضع مختلفة .

[3] الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٧ ص٣٥ :٣٧

الغذاء ، تختلف في موتها ، ولو كان ذلك موجباً لما اختلفت ، كما لا يختلف في انتفاء الحياة عند بطلان البنية المخصوصة[1] .

وواضح من إشارة أبي رشيد إلى " البنية المخصوصة " أنه يجعل البدن ذا الأعضاء المخصوصة المستعدة لاستقبال آثار النفس ، شرطاً لاستمرار الحياة ، والتي هي العلاقة بين هذه " البنية المخصوصة " والنفس .ولعل هذا أن يذكرنا بتعريف فلسفي وكلامي عن الجسم ، بـ " أنها – النفس – كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " بمعنى أن الجسم المؤهل لقبول النفس ، هو الجسم الطبيعي صاحب الأعضاء المخصصة لممارسة الحياة .

لكن فناء هذه البنية المخصوصة يعني انعدام الصلة بين البدن وبين النفس ،لكنه لا يعني فناء النفس ، فـ " الإنسان عبارة عن جوهر مجرد مغاير لهذا البدن ، والنفس باقية بعد موت البدن ، ولما بينا بالدليل أن النفس جوهر مجرد ، كان قولنا : النفس باقية بعد موت البدن .مفرعاً على هذا الأصل "[2] .

???????

<u>الموت وعلاقته بالبدن :</u>

وإذا كانت " البنية المخصوصة " المؤهلة للأخذ عن النفس ، هي شرط استمرارية الحياة ، فإن إعدام هذه " البنية المخصوصة " ليس نتيجة لورود الموت[3] .

ويعرض لنا أبو رشيد هذه المسألة ،نافياً كون الموت سبباً لنفي الحياة عن البدن، إذ أنه يعتبر الموت غير معنى ، وأن الموت ليس ضداً للحياة .وإذا كان الموت ليس ضداً للحياة ، ومن ثم فهو ليس النافي لها ، فإن سبب انتفاء الحياة عن البدن ، يكون

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٣٣ ،٢٣٤ .

2- الفخر الرازي :المطالب العالية .جـ7 ص٢١٣

3- الموت عند أبي رشيد ليس معنى ولا عرضاً ،بينما هو عند أبي القاسم عرض ،وقد توقّف أبو هاشم في هذه المسألة ،وإن كان أميل إلى ما يذهب إليه أبو رشيد .انظر :أبو رشيد :المسائل .ص٢٣٥ ،الفخر الرازي : المطالب العالية .جـ7 ص٣٥ :٣٧.

تبعاً لانعدام خصائص البدن ، مما يجعله عاطلاً من أسباب الاتصال بالنفس ، وهذا ما يسميه أبو رشيد " التفريق "... فقد ذهب أبو القاسم إلى أن " الموت معنى ، وأبو هاشم ربما توقف في إثبات الموت ، وربما قوي نفيه .والصحيح عندنا – يقول أبو رشيد – أن ننفي الموت .والذي يدل على أن الموت ليس بمعنى ، أن إثبات معنى غير مدرَك لا يمكن ، إلا أن يكون هناك حكم موجب عنه أو حالة ، وتجويز خلاف ذلك يؤدي إلى الجهالات ، وقد ثبت أنه لا حكم يتوصل به إلى إثبات الموت ، إلا انتفاء الحياة عن المحل "[1] .

ثم يعرض رأي مخالفيه ، ويعرض رده عليهم ، فيقول : فإن قيل : قد عرفنا أن الحياة عند التفريق تنتفي ، وعلمنا أنه لا ينفيها ، فلا بد من معنى آخر يحصل مع التفريق ، يكون ضداً للحياة ونافياً لها .قيل له : إن التفريق ينفي ما تحتاج الحياة في الوجود إليه ، فيكون نافياً لها بواسطة[2] .

فإذا خُيّر أبو رشيد بين القول بـ "عرضية الموت " أو بكونه – الموت – معنى، وبين القول بعدم ضدية الموت للحياة ، نجده وهو يرفض جعل الموت ضداً للحياة ، حتى لو سلمنا بكونه عرضاً ومعنى .

وأبو رشيد له ، في هذه القضية ،تحليلات على درجة راقية من الطرافة والدقة والمنطقية ، وتظهر لنا من خلالها قدرة أبي رشيد على الحجاج والرد على الخصوم بإيراد الأدلة وإقامة الحجج والبراهين .

ويعتمد أبو رشيد في رفضه كون الموت ضداً للحياة ، على القول بأن الضد تجوز عليه المثلية ، اعتماداً على وجوب إيجاد صفة جملة ، على عكس ما يوجب الضد الآخر ، وهذا القول متناقض ، لأن الجملة كالشيء الواحد ، ولخاصية الحياة ، نجد أن أجزاء الجسم الحي تشكل شيئاً واحداً ، ومن هنا فكل ما صيّر الأجزاء في حكم الشيء الواحد ، وجب أن يكون مثلاً لا ضداً .

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٣٥
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى يضاد الحياة ، وأبو هاشم حين أثبت الموت معنى ، قال إنه لا يضادها .فالذي يدل على أن الموت إن كان معنى لا يجوز أن يضاد الحياة في الحقيقة ، أنه لو كان ضداً لعاد إلى أن يكون مثلها، لأن ذلك الضد لا بد من أن يكون موجباً لصفة الجملة ، بالعكس مما توجبه الحياة ،ولا توجب صفة للجملة إلا والجملة كالشيء الواحد ،فيجب أن يكون أنما صارت كالشيء الواحد به ،ولا يمكن إثبات معنى غير هذا الضد أثر في أن صيّر الجملة كالشيء الواحد ،وقد ثبت أن الحياة ،لأمر يرجع إلى جنسها ،تصيّر الأجزاء في حكم الشيء الواحد، فكل ما شاركه في هذه القضية ،يجب أن يكون مثلها ،فلذلك قلنا إنه لو كان ضداً لها ،لكان الضد مثلاً[1] .

وفي موضع آخر ، يعتمد أبو رشيد ،في نفيه كون الموت ضداً للحياة ، على أن الضد يجب أن يكون في غير حاجة إلى ما لا يحتاجه الضد الآخر ، وإلا التبس المتضاد بما لا يتضاده ، بمعنى أنه " لو كان الموت مضاداً للحياة ، لافتقر إلى كل ما تفتقر إليه الحياة ، لأن ذلك من حكم الضدين ، إذ لو افتقر أحد الضدين إلى ما لايفتقر الضد الآخر إليه ، لالتبس المتضاد بما لا يتضاده ، إذ كان لا يمكن القطع على أن وجود ذلك الضد يمتنع لأجل هذا الضد ، بل لانتفاء ما يحتاج في وجوده إليه ، فثبت أن الموت لو كان معنى ، كان لا يضاد الحياة "[2] .

???????

ب – ماهية القدرة الإنسانية ، وعلاقتها بالعدل الإلهي :

لما كنا قد ذهبنا إلى تقديم القول بأن الإنسان عند أبي رشيد ، ومن ثم المعتزلة ، هو محور الاهتمام ، ومحط البحث والدراسة ، كان لا بد لنا أن نقدم دراسة أبي

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٣٥، ٢٣٦.

2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٣٦ ،ولمزيد عن علاقة الحياة والموت بالبدن .انظر :أبو رشيد :المسائل .ص٢٣٦ : ٢٤١.

يليد في قضية تعتبر من أدق القضايا اتصالاً بالجانب الإنساني ،وتعلقاً به من ناحية، وبالإرادة الإلهية والذات المقدسة من ناحية أخرى ، ألا وهي قضية الفعل الإنساني ، وعلاقة ذلك بحرية الإنسان ، ومن ثم مسؤوليته ، وعلاقة ذلك – أيضاً – بالذات الإلهية ، ومن ثم العدل في الثواب والعقاب .

ومشكلة الفعل الإنساني تناولتها الفرق الإسلامية على ثلاث صور :

*أصحاب حرية الإرادة .وهم الذين يقولون بأن الإنسان له قدرة واستطاعة ، فهو قادر خالق لأفعاله وقادر عليها ... " فقد حدث في زمن المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة ، من معبد الجهني وغيلان الدمشق والجعد بن درهم[1] ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة "[2] .

*أصحاب مبدأ الجبر .وهم الذين يقولون بأن الإنسان مجبر في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة أصلاً ، وقد ذهبت الجبرية إلى " نفي القدرة ، وزعموا أن ما يُسمى

---

[1] هو الجعد بن درهم،القائل بنفي الجبر ،وكان قولاً ترفضه الدولة الأموية ،وترصد القائلين به ،مستترة بتأويلات دينية .وقد قُتل الجعد هذا بأمر من هشام بن عبد الملك على يد عامله على العراق :خالد القسري ، الذي صلى الأضحى ،ثم قال للناس اذهبوا فضحوا ،تقبّل الله منكم ،فإني مضح بالجعد ،ثم نزل من على المنبر فذبحه (هكذا !!!) والتاريخ يبين لنا أن خالداً هذا كانت أمه ،وبقيت ،نصرانية ،وكان سبّاباً لعلي بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ،وقد بنى خالد لأمه مكاناً في قبلة المسجد ،وكان يضرب لها بالناقوس ،لدرجة أن بعض الشعراء ذمه وهجاه ...فقالوا فيه :

ألا قطع الرحمن ظهر مطية	أتتنا تهادى من دمشق بخالد
فكيف يؤم الناس من كانت أمه	تدين بأن الله ليس بواحد
بنى بيعة فيها النصاري لأمه	ويهدم من كفر منار المساجد

والغريب أن خالداً هذا حبس شهوراً بأمر من يوسف الثقفي ،إلى أن قتله يوسف [illegible]. نلاحظ – هنا – أن قتل الجعد كان تدبيراً سياسياً ،جُعل الدين ستاراً عليه تقية وتمويها .انظر لمزيد من التفصيل .القاسمي :تاريخ الجهمية ،ص٣٦ :٤٢، ٤٤، ٤٧ ،هبة الله بن الحسين اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة . ج٢ ص٣١٢، محمد بن سلام الجمحي : طبقات فحول الشعراء . تحقيق . محمود محمد شاكر . دار المدني . [illegible] . ج٢ ص٣٤١ ، ٣٤٦ ، أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني . تحقيق . سمير جابر . دار الفكر . بيروت . ج١ ص٤٠٢ ، ج٢٢ ص٢٢ ،٢٣.د.محمد عمارة :المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ،ص ٦١ وما بعدها

[2] البغدادي :الفرق بين الفرق ،ص١٤

كسباً للعبد ، أو فعلاً له ،فهو على سبيل التوسع والتجوّز في الإطلاق ، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة "[1] .

*أصحاب مبدأ التوسط .وهم أهل السنة ، الذين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى "هو الخالق وحده ، ولا يجوز أن يكون هناك خالق سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم ، وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها ، حسنها وقبيحها ، خلقُ الله تعالى ، لا خالق لها غيره ، فهي منه خلق وللعباد كسب "[2] و " فعل القادر القديم خلق ، وفعل القادر المحدَث كسب ، فتعالى القديم عن كسب وجلّ ، وصغر المحدَث عن الخلق وذل "[3] .

جاء في " الانتصار " أن القول بالعدل فيه " أن الله تعالى لا يحب الشر والفساد ، وهو بريء من ذلك ، ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة العباد ، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيهم ، ولهم استطاعة قبل الفعل "[4] .

ومعلوم لنا أن الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة هو أصل العدل ، وهو ألصق الأصول بهذه القضية ، وقد وضعوه بشأنها في المقام الأول ، لأنه كان من الضروري أن يبحث المعتزلة هذه القضية ويردوا على الجبرية[5] ، ذلك لأن المعتزلة

1- الجويني :الشامل .ص٢١٥ ،د.عاطف العراقي :تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية .ص١٢٥، ١٢٦

2- الباقلاني :الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .تحقيق .محمد زاهد الكوثري .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٦٣م ص١٤٤ ،د.عاطف العراقي :تجديد في المذاهب .ص١٣٩ :١٤٨

3- البيهقي :الاعتقاد على مذهب السلف .القاهرة ١٩٨٤م ص٧٤ ،الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٢١ ، د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٠٨ :٤١٠

4- الخياط :الانتصار .ص٣٢

5- الجبرية .هم القائلون بنفي الفعل حقيقةً عن العبد ،وإضافته إلى الله تعالى .ويمكن الإشارة إلى أن هناك جبرية غالية ،لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ،وجبرية متوسطة ،وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً .انظر :الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٨٥ ،التهانوي :الكشاف .ج١ ص٢٨٢

تذهب إلى القول بخلق الإنسان لأفعاله ، وبأن الله تعالى غير قادر بقدرة محدثة ، وأنه تعالى غير خالق لأفعال العباد [1] .

وعن قضية أفعال العباد وعلاقة الله تعالى بهذه الأفعال ، يذهب الفخر الرازي إلى أن مذهب الأشعرية هو أنه "عند تحريك هذا القلم ، خلق الله تعالى أربعة أعراض ، ليس منها عرض سبباً للآخر ، بل هي متقارنة في الوجود لا غير . العرض الأول .إرادتي أن أحرك القلم .والعرض الثاني .قدرتي على تحريك القلم . والعرض الثالث .نفس الحركة الإنسانية ، أي حركة اليد .والعرض الرابع .تحريك القلم .لأنهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله فقد خلقت له الإرادة ، وخلقت له القدرة على فعل ما أراد ، وخلق له الفعل ، لأنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ، ولا أثر لها في الفعل " [٢] .

هذا ... ويذهب الرازي إلى القول بأن أفعال العباد كلها بتقدير الله ، وأن العبد غير مستقل بالفعل أو الترك ، تأسيساً على قوله بأن " كل موجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، أو لا يكون .والقسم الأول هو الله تعالى ، والقسم الثاني هو كل ما سواه ، وهذا القسم تكون حقيقته قابلة للعدم ، وقابلة للوجود : أما كونها قابلة للعدم ، فلأن حقيقته إن لم تكن قابلة للعدم ، كان واجب الوجود لذاته ، وكنا قد فرضنا أنه ليس كذلك ، وهذا خلف ، وأما كونها قابلة للوجود ، فلأنا فرضناها موجودة ، ولا شك أن أفعال العباد قسم من الممكنات ، فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته " [٣] .

هذا ... ويحاول الرازي الاستناد إلى أدلة سمعية ، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، فيروي عنه أنه " خطب فقال : وأعجب ما في الإنسان قلبه ، فإن سنح له الرجاء ، أذله الطمع .وإن هاج به الطمع ، أهلكه الحرص .وإن

---

[1] القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٢٩ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٨ "المخلوق " ص٣٢٢ ، الفخر الرازي :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .ص٣٨ ،الخياط :الانتصار .ص٣٤ ،د.سعيد مراد :ابن متوية . ص٤١٣

[2] الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٢١

[3] الفخر الرازي :المصدر السابق .ج٩ ص٣٣ ،٣٤

ملكه اليأس ، قتله الأسف .وإن عرض له الغضب ، اشتد به الغيظ .وإن أسعده الرضى ، نسي التحفظ .وإن ناله الخوف ، شغله الحذر .وإن أصابته مصيبة ، قصمه الجزع .وإن وجد مالاً ، أطغاه الغنى .وإن عضته الفاقة ، شغله البلاء .وإن جهده الجوع ، قعد به الضعف .فكل تقصير به مضر ، وكل إفراط له مفسد "[1] .ثم يعلق الرازي على ماسبق ، فيقول : هذا تصريح من أمير المؤمنين – رحمه الله – بأن أفعال الجوارح مترتبة على أفعال القلوب ، وأن أفعال القلوب مترتب بعضها على بعض ، ترتيباً ضرورياً ، لا مجال للعبد في قطع بعضها عن بعض[2] .

وعن علاقة هذه القضية بكلا الجانبين : الجانب الإنساني ، والجانب الإلهي ، يقول الدكتور محمد عمارة : أصل العدل هو الخاص بمبحث الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، والتعديل والتجوير بالنسبة للذات الإلهية ، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات وتفصيلات .وفي إطار هذا الأصل كان الصراع الفكري والعملي بين القائلين بالعدل والتوحيد ، وبين المجبرة ساسة كانوا أم مفكرين .وهذا الأصل يعني إثبات القدرة والمشيئة والاستطاعة للإنسان ، ونسبة أفعاله إليه ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ومن ثم اعتبار الجزاء من ثواب وعقاب ، جزاءً وفاقاً لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال ، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية ونفي الجور عنها ، على عكس الذين قالوا بالجبر ، ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار[3] .

وإذا كان الله تعالى غير قادر بقدرة محدثة ، فإن المعتزلة يرون أن الأفعال الاختيارية توجد وتقع بالقدرة الحادثة ، وهذه القدرة الحادثة هي قدرة العبد ، وبذلك تكون أفعال العباد مقدورة لهم ، ليتحملوا مسؤولية فعلهم ، إذ لا يجوز توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لايقع منه ، فإذا كانت الأفعال بخلق الله تعالى ، لبطلت قاعدة التكليف

1- الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٤٥ ،٤٦
2- الفخر الرازي :المصدر السابق .نفس الموضع .الأشعري :الإبانة .ص١٦١ ،١٨١، ٣٢٥.
3- د.محمد عمارة .المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .ص٤٦

والمدح والذم والثواب والعقاب[1] .إذ أن " الأمر والنهي ، وغيرهما من الأحكام ، من أقوى الأدلة على حرية الإنسان في أن يفعل أو لايفعل .وهذا يعني أن الاستدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة إلى الأفعال ، لا تستقيم إلا إذا ثبت أن الإنسان فاعل على الحقيقة ، إذ لو لم نكن محدثين للفعل ، لما حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأفعال "[2] .

وبذلك يكون الفعل الإنساني خالصاً للإنسان ، وليس محدثاً فيه ، مما يفتح الطريق – من المنظور الاعتزالي – أمام القول بحرية الإنسان – ومن ثم قدرته على تحمل مسؤولية فعله – على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي ، كما أن هذا المنظور الاعتزالي يقيم فصلاً ضرورياً بين الفعل الإنساني بشقيه : الحسن والقبيح ، أو الخيّر والشرير ، وبين الفعل الإلهي بشقه الواحد : الحسن أو الخيّر[3] .

يقول أبو الحسين البصري : اعلم أن كل قادر ، بما يعلمه كل عاقل ، أنه قادر مميز ، فإنه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه من قبح وحسن ووجوب وغير ذلك ، وكل قادر فإنا نجوّز منه فعل الحسن ، إلا من أخبر الله ورسوله أنه لا يفعله ، فأما القبيح ، فإن الله تعالى لا يفعله لحكمته ، ولا تفعله ملائكته لأنها معصومة منه[4].

وعند تعرض أبي رشيد لقضية الفعل الإنساني ، وارتباطه بالقدرة ، يضع شروطاً لصحة وقوع هذا الفعل عن هذه القدرة ، إذ لا بد – عنده – من وجود الآلات التي تعين على إيقاع الفعل من قبل الإنسان ، وهذا ما يسميه أبو رشيد " التئام الأجزاء " .وهنا يبين لنا أبو رشيد معنى القدرة ، ومعنى الصحة ، ومعنى العافية ، مساوياً بين معنى كل من الصحة والعافية ، جاعلاً القدرة معنى غير هذين المعنيين ،

1- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص٢٠٨، ٢٠٩ ،القاضي عبد الجبار :فضل الاعتزال .ص١٩٩ ، الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٩ ،د.عاطف العراقي :التجديد في المذاهب .ص١٢٨، ١٢٩

2- د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤١٩

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٣٣٤ ،القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين . ص٢٠٨ ،القاضي عبدالجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٤٠، ٣٨٠ ،أبو رشيد :الديوان .ص٩٣ :١٠٠

4- أبو الحسين البصري :المعتمد في أصول الفقه .ج١ ص٣٤٣

إذ يجوز حصول الصحة على أعم وجوهها ، وتكون القدرة – رغم ذلك – منتفية غير كائنة .

يقول أبو رشيد : اعلم أن أبا القاسم قال في القدرة إنها هي الصحة الزائدة .وأراد بها العافية لا التئام الأجزاء .واعلم أن العافية ، إن لم يُرد بها اعتدال المزاج وزوال الأمراض ، لم تُعقل ، والمعقول من اعتدال وتساوي المزاج تساوي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، ولا تجوز أن تكون هذه المعاني لصحة وجودها في الجماد واستحالة وجود القدرة فيه ،ولأن هذه المعاني لا تتعلق بالغير ، والقدرة تتعلق بالغير، وإن أراد بالعافية زوال المرض ، فذلك نفي ،والقادر يكون قادراً لوجود معنى[1] .

ونرى أبا رشيد – وإن وضح تأثره بشيخيه الكبيرين : أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار ، وذلك في مجال الإلهيات والطبيعيات – فإنه في مجال بحوث الإنسان تتضح استقلاليته وقلة أخذه عن أبي هاشم وقاضي القضاة ، فإن قاضي القضاة عندما تعرض لقضية الفعل الإنساني ، جعل من شروط ذلك الفعل المشيئة والقدرة القبلية ، ثم جعل من الضروري " احتياج الفعل إلى الآلات والقدرة وارتفاع الحواجز "[2] .

وفي ذلك يجعل أبو رشيد من شروط الفعل الإنساني التئام الأجزاء[3] .

وعن عين هذه القضية ،يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف المعتزلة : هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة ، أم غير الصحة والسلامة ؟ فقال أبو الهذيل ومعمر والمردار : هي عرض ، وهي غير الصحة والسلامة .وقال بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان : إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وخلوها من الآفات[4] .

???????

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٤١ :٢٤٣

2- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص٢٠٨ ،٢٠٩ ،الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٢٩٩ ، ٣٠٠ ،الإيجي :المواقف .ج٣ ص٩٩

3- أبو رشيد :المسائل .ص٢٤١

4- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢٩٩ ، ٣٠٠

القدر غير متجانسة :

عند أبي رشيد ، في هذه المسألة ، رأيان جديران بالاعتبار ، إذ أنه ، أولاً ، يذهب إلى القول باختلاف القُدر وعدم تجانسها ، لأن الإرادة – عنده – لا تصح باللسان ، كما أن الكلام – عنده – لايصح بالقلب ، ومن ثم فالقُدر عند أبي رشيد مختلفة غير متجانسة ، وهو ، ثانياً ، يذهب إلى القول بإحالة وجود قدرتين لمقدور واحد ، أو بمعنى آخر ، وجود مقدور واحد لقادرين .وفي هذا الرأي ما فيه من تنزيه راق للذات الإلهية عن مشاركة الفعل الإنساني بشوائبه وسقطاته ، فيما سوف نعرض له بعد قليل .

وعن اختلاف القُدر يقول أبو الحسن الأشعري : اختلفت المعتزلة : هل القدرة التي يكون بها الكلام باللسان ،هي التي يكون بها المشي بالرجل أم لا ؟ فقال قائلون: القدرة التي يكون بها الكلام باللسان ، هي التي يكون بها المشي بالرجل ، ومحلها واحد ، وإنما امتنع الكلام بالرجل ، لاختلاف الموانع .وقال قوم : القدرة على الكلام غير القدرة على المشي ، ومحل كل قدرة غير محل القدرة الأخرى ، فقدرة المشي في الرجل ، وقدرة الإرادة في القلب ، وقدرة النظر في العين[1] .

ثم يقول في موضع آخر : قال قائلون : القُدر كلها من جنس واحد ، وقد يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي ، وإنْ لم يتجانس المقدور عليه .وقال قائلون : لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من قدرة المشي[2] .

وعن اختلاف القُدر ، يقول أبو رشيد : القدرة على المشي مخالفة للقدرة على الكلام ، لأن الإرادة لا تصح باللسان ، ولا الكلام بالقلب ، وعندنا أن القُدر مختلفة[3] .

ويدلل أبو رشيد على صحة مذهبه هذا في اختلاف القُدر ... فيقول : والذي يدل على ذلك – اختلاف القُدر – أن البعض لا ينوب مناب البعض فيما يرجع إلى ذاته ، لأن الذي يصح ببعضها ، يستحيل بالأخرى[1] .

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣٠٥
2- الأشعري :المصدر السابق .ج١ ص٣٠٦
3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٢

كما أن أبا رشيد يدلل على كون القُدر غير متجانسة اعتماداً على أن الضد ينفي كل الأضداد الأخرى ، فلو كانت القُدر غير مختلفة ، لوجب إذا انتفت قدرة ، أن تنتفي باقي القُدر ، إذ انتفاء الشبيه يوجب انتفاء كل الأشباه .بمعنى أن القُدر " لو كانت غير مختلفة ، لكان يصح أن ينفيها عجز واحد ، لأن حالها مع الكل سواء "[٢] .

وهذا الكلام عن اختلاف القُدر ، وما سيليه من كلام عن عدم جواز وجود مقدور واحد لقادرين ، واختصاص كل قدرة بمقدورها ، يعبّر – فيما نرى ، وبدرجة ما – عن الارتباط اللازم والضروري بين الأسباب والمسببات ، وذلك نتيجة لما ذهب إليه المعتزلة من القول بأن الفعل الصادر من الإنسان يكون مقدوراً له ، إما بالمباشرة ، وإما بالتوليد[٣] .

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٤٣

2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٤٤

3- الفعل المباشر .ما كان مباشراً من العبد ،كما يمشي الماشي ،ويقوم القائم ،ويقعد القاعد.وأما الفعل المتولد .فهو الفعل الصادر عن العبد ،ولكن بواسطة ،كأن يلقي المرء حجراً على آخر فيقتله .انظر .القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٨١ ،القاضي عبد الجبار :المغني .ج٩"التوليد " .ص٣٧، ١٣٤: ١٣٧ ،الأشعري : مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٩٢ ،د.عاطف العراقي :النزعة العقلية .ص١٦٥ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٣٢ ، وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة من الفعل الإنساني ،فإن موقف الأشاعرة على غير ذلك ،إذ أنهم يذهبون إلى القول بأن العبد غير مستقل بفعله ،لا بالفعل ولا بالترك .ويقدم لنا الفخر الرازي تدليلاته على كون العبد غير مستقل بنفسه سواء بالفعل أو بالترك ...فيقول :القادر على الفعل المخصوص ،إما أنْ يصح منه الترك ،وإما أن لا يصح .والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك الفعل ،وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع الفعل ،فكان القول بالجبر لازماً .وأما القسم الأول فنقول :لما كانت تلك القدرة صالحةً للفعل والترك ،كان رجحان أحد الطرفين على الآخر إما أنْ يتوقف على مرجح ،أو لا يتوقف .والقسم الثاني يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح ،وذلك يلزم منه نفي الصانع ،وأيضاً فعلى هذا التقدير ،يكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق ولم يكن مستنداً إلى العبد ،فيكون الجبر لازماً .وأما القسم الأول ،فنقول :ذلك المرجح إما أن يكون من العبد ،أو من غيره ،أو لا منه ولا من غيره ،ولا جائز أن يكون من العبد ،وإلا عاد التقسيم الأول فيه ،ويلزم إما التسلسل وإما الجبر .والقسم الثالث ،فنقول : أيضاً باطل ،لأنه يقتضي جواز حدوث الشيء لا لمحدث ولا لمؤثر ،ويلزم منه نفي الصانع ،ويلزم منه أيضاً القول بالجبر على ما بيناه ،ولما بطل هذان القسمان ،ثبت أن ذلك المرجح أنما حدث بإحداث الغير ،فنقول :ذلك المرجح أنما يكون مرجحاً إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك ،وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل ،وذلك لأن طرف الترك حال كونه مساوياً لطرف الفعل ،كان ممتنع الرجحان ،فحال حصوله مرجوحاً أولى أن يصير ممتنع الرجحان ،وإذا صار المرجوح ممتنعاً ،صار الراجح واجباً ،ضرورة أنه لا خروج=

وفي ذلك يقول الدكتور عاطف العراقي : إن الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرةً – كالأشاعرة – ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب ، ويصعدون بهذا الترابط مباشرةً إلى الله ، فهو الذي خلق لنا عادةً ما بأن يترتب على هذا الفعل المعين فعل معين ، وهو القادر على خرق العادة في أي وقت يشاء .وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان – المعتزلة – وأنه يؤثر في مجرى الحوادث[١] .

أما القول بعدم وجود قدرتين لمقدور واحد ، أو وجود مقدور واحد لقادرين ، فيقول فيه أبو رشيد : إنما أحلنا تعلق القدرتين بمقدور واحد ، لما في ذلك من وجوب كون مقدور واحد لقادرين[٢] .

وهذه العبارة ذات الكلمات القليلة ، تبرز لنا بعداً عقدياً تنزيهياً يتعلق بالذات الإلهية تعلقاً مباشراً ، إذ أنه يعني استحالة أن يقدر الواحد منا ، والله تعالى ، على خلق الفعل الإنساني ، مما يفسح المجال رحباً أمام القول بأن الإنسان هو القادر على الفعل الإنساني ، وهذا ما يعرف عند رجال المدرسة الاعتزالية بـ " دليل التمانع "[٣] تأكيداً على حرية الإنسان ، وعلى قدرته على الاختيار ، والفعل والترك ، خلقاً لأفعاله ، وتحملاً لمصيره ، قبالةً من ينكرون ذلك كله ، ويسيئون الظن بالإنسان ،

=من النقيضين ،فثبت أن صدور الفعل عن العبد موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح .انظر .الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٢١ :٣٣، ٤٦ :٥٧، ج٣ ص٧٣

[١] د.عاطف العراقي :تجديد في المذاهب .ص٥٠ هامش ٢ ،وعن علاقة السبب بالمسبب ،يقول أبو رشيد :إن السبب إذا حصل ،والمحل محتمل ،ولا مانع يمنع من التوليد ،فالواجب أن يولد المسبب .وليس في هذه المسألة شبهة .انظر .أبو رشيد المسائل .ص٣٤٤، ٣٤٥ .القاضي عبد الجبار :المغني .ج٩ "التوليد" ص١٦١

[٢] أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٤، ٣٤٤

[٣] القول بالتمانع يقوم أساساً على القول إنه إذا أراد الله تعالى فعل فعلٍ ،وأراد العبد عدم فعل هذا الفعل ، للزم عن ذلك أمر من ثلاثة أمور :إما أن يقع مراد الله تعالى ومراد العبد معاً .وهذا معناه وقوع النقيضين ،إذ الله تعالى يريد الفعل والعبد يريد إعدام الفعل .وإما أن لا يقع المرادان معاً ،فيرتفع النقيضان .وإما أن يقع مراد أحد القادرين ،فيكون معنى هذا أن تتقدم قدرة القادر الآخر .انظر .القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف ص٢١٧ ، ٢١٨ .القاضي :شرح الأصول الخمسة .ص٢٧٩ .أبو رشيد :الديوان .ص٦٢٥ .أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٠ ، الإيجي: المواقف .ج٢ ص٣٥٢ .الإمام محمد عبده :رسالة التوحيد .ص٤٣

ولا يعتقدون فيه أكثر من مجرد آلة أو أداة مجبَرة على الفعل ... إنْ فعلت ، والترك ... إنْ تركت .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، ترى المعتزلة أنه لا يجوز ، عقدياً ، القول بأن الله تعالى ، وتقدست أسماؤه ، عن ذلك علواً كبيراً ، يستحق الذم لاشتراكه في فعلِ العباد ، وأفعالُ العباد منها القبيح ، ومنها الناقص ، ومنها الظالم ، والله سبحانه متعالٍ ومنزه عن القبح والنقص والظلم .ولهذا فهم يقولون : فإن قال قائل : أتقولون في أفعال العباد إن الله جل وعز لم يخلقها ؟ قيل له : نعم .بل هي من جهتهم واقعة حادثة ، والدليل على ذلك ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم . وأيضاً ، فلأنهم يُمدحون على الحسن من فعلهم ، وعلى القبيح يُذمون ، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ، ونذم من يفعل الظلم والسرقة ، ولا يحسن منا مدح أحد على كونه وهيئته ، ولا ذمه على طوله وصورته[1] .و : وأيضاً ، نحن نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقُدر وارتفاع الحواجز ، لأنه إذا أراد أحد الرمي والإصابة ، فلا بد له من قوس وآلة ، وأنْ لا يكون بينه وبين المرمى حاجز ، وأنْ يكون عالماً ، وأنْ يكون قوياً ليبلغ الرميُ بشدة اعتماده .ولو كان من فعل الله ،لما احتاج إلى ذلك ، لأنه تعالى ، فيما يفعله ، لا يحتاج إلى هذه الأمور ، تعالى الله عن ذلك[2] . و : وأيضاً ، فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخيف ، في العقول ظالم ، فإنْ كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم ، لوجب ذمه ، وأن يوصَف بأنه ظالم .وهذا كفر من قائله ، لأن الأمّة ، بأسرها ، تقول إن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر ، لا بالقول ، لكن بالمعنى ، ومعناه أنه فعل الظلم ، فمن قال ذلك فهو كافر إذَن[3] . و :وأيضاً ، فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة ، لأنه تعالى لا يجوز أن

1- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص٢٠٨

2- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .نفس الموضع ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤١٨

3- القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص٢٠٨

يأمر بما لا يفعله ، وينهي عما خلقه .والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان ، والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم ، والمانع لهم عن الإيمان ؟ ومن يأمر بالمعروف ، كيف يأمر به ، والمعروف ليس من فعله ؟ وكيف ينكر المنكر ، وأنما خلقه الله فيهم ؟ ولماذا نجاهد الأعداء ، والله خلقهم لذلك ؟ وكيف يحسن من الله تعالى المساءلة والمحاسبة ، وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي خلقه[١] ؟

لكن هناك من ينكر وقف أفعال العباد على العباد ، ويجعلها منسوبةً لله تعالى ، وهم في ذلك يقولون : لو لم يكن الله تعالى موجداً لأفعال العباد ، لامتنع كونه تعالى عالماً بها قبل وقوعها .والمتكلمون متفقون على أن الله تعالى عالم بها قبل وقوعها ، فيلزم القطع بأنه تعالى موجد لهذه الأفعال[٢] .

???????

القدرة وعلاقتها بالفعل المباشر والمتولد :

يقيم أبو رشيد تفرقةً ضروريةً بين قدرة الله تعالى ،وبين قدرة العبد – الإنسان – فيجعل الأخيرة تتصف بالمحدودية ، وبأنها تتعلق بجزء واحد من جنس واحد لفعل واحد في وقت واحد ، هذا ... وقد جوّز أبو رشيد أن تتولد عن هذا الفعل الواحد أفعال كثيرة ، تكون كثرتها ، أو قلتها ، على حسب حال الجسم الذي تتولد فيه الأفعال .ذلك عكس القدرة الإلهية القديمة ، إذ أنها قدرة لا متناهية .

يقول أبو رشيد : لا يجوز أن يوجد بالقدرة الواحدة ، في الوقت الواحد ، أكثر من فعل واحد مباشر ، ويجوز أن توجد أفعال كثيرة متولدة ، في الوقت الواحد ، وتكثر هذه الأفعال وتقل ، على حسب حال الجسم الذي تتولد فيه ، في صلابته واسترخائه وثقله وخفته[٣] .و : والذي يدل على صحة ما ذكرناه ، أن القدرة لو تعدت في التعلق عن جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد ولا حاصر ،

---

[١] القاضي عبد الجبار :المختصر في أصول الدين .ص٢٠٩ ،الشريف المرتضى :إنقاذ البشر من الجبر والقدر .تحقيق . د.محمد عمارة .ضمن رسائل العدل والتوحيد .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م ج١ ص٢٧٤ :٢٩٠

[٢] الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٥٧

[٣] أبو رشيد :المسائل .ص٢٤٦

لوجب أن تتعلق بما لا يتناهى ، ولو تعلقت بما لا يتناهى مما هذا سبيله ، لوجب أن لا يقع التفاضل بين القادرين ، وأن يصح منا ممانعة القديم[1] .

???????

ج –العجز وعلاقته بالفعل الإنساني :

هذه المسألة وقع بسببها خلاف بين المعتزلة .وقبل أن نعرض لمذهب أبي رشيد في مسألة العجز وعلاقته بالقدرة على الفعل ، وهل يقع التضاد بينهما ، أم أنهما – فقط – مختلفان وليسا متناقضين ؟ وهل العجز هو المرض أم لا ؟ نقول : قبل أن نعرض لهذا كله ، لا بد – أولاً – من النظر في إرث المعتزلة في هذه المسألة ... فقد " اختلفت المعتزلة في العجز : يقول الأصم : إنه هو العاجز ، وليس له عجز غيره يعجز به .وقال أكثر المعتزلة : العجز غير العاجز .وقال عباد : العجز غير الإنسان ، ولا أقول غير العاجز ، لأن قولي : عاجز خبرٌ عن إنسان وعجز[2] .ثم اختلفوا في علاقة العجز بالفعل : هل العجز عجز عن شيء أم لا ؟ على مقالتين : فزعم عباد أن العجز لا يقال إنه عجز عن شيء ، وإن القوة لا تكون قوةً على شيء. وقال أكثر المعتزلة : العجز عـــجز عن الفعل[3] .ثم اختلفوا في العجز وعلاقته بزمنية الفعل .فاختلف الذين أثبتوا العجز عجزاً عن الفعل : هل هو عجز عنه في حاله ، أو هو في حال ثانية ؟ على ثلاثة أقاويل : فقال قائلون : الإنسان يعجز عن الفعل في الثاني ، والعجز لا ينفي الفعل في حال حدوثه ، بل قد يكون مجامعاً له ، وهو عجز عن غيره .وقال آخرون : العجز – وإنْ كان عجزاً عن الفعل في الثانية – فإن الفعل ينتفي في حال العجز لا للعجز ، ولكن للضرورة المجامعة .وقال آخرون : العجز ينفي الفعل في حاله ، ومحال وجود الفعل مع العجز .وأجمع القائلون بأن العجز عجز عن شيء ، من المعتزلة ، أن العجز يكون عجزاً عن أفعال كثيرة[4] .

---

[1] أبو رشيد :المسائل .ص٢٤٦

[2] الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣٠٩

[3] الأشعري :المصدر السابق .نفس الموضع

[4] الأشعري :المصدر السابق .ج١ ص٣٠٩ ، ٣١٠

تلك كانت آراء المعتزلة ، بما فيها من الاختلاف والاتفاق ، ولقد كان لأبي رشيد رأي في هذه المسألة ، يقوم على رفض اعتبار العجز معنى ، ويقوم – كذلك – على رفض اعتبار المرض هو العجز لاعتبار أن المرض يختص بمحل الحركة ، ومحل الحركة ليس هو القدرة ، إذ القدرة ترجع إلى غير المحل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، نعلم أن المرض لا يضاد القدرة ، بل يضاد الصحة ، وقد علمنا أن القدرة غير الصحة والعافية[1] ، كما أننا لو اعتبرنا المرض قطعاً لعضو ما ، لما جاز أن يضاد القدرة ، لأن القطع يضاد المجاورة ، إذ أنه فصل وانفصال ، وهذان مضادان للمجاورة ،وليسا مضادين للقدرة ، ومن ثم يصبح العجز غير مضاد للقدرة.

يقول أبو رشيد :كان أبو القاسم يذهب إلى أن العجز هو الزمانة والمرض،كما أن القدرة هي الصحة والعافية .وذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يضاد القدرة ، وإليه كان يذهب أبو هاشم أولاً ،ثم توقف فيما أملاه آخراً في كتابه " نقض الأبواب "[2]. وقال الشيخ أبو عبد الله[3] : إنه معنى يضاد القدرة .وقاضي القضاة قطع على نفيه . وهو الصحيح[4] .

---

[1]- هذه الدراسة .ص٣٣٦ وما بعدها

[2]- من المعروف عن أبي هاشم قدرته على التأليف ،كأبيه أبي علي الجبائي ،وذلك في شتى مجالات علم الكلام ومجالات العلوم الدينية المختلفة ،هذا ...وقد بلغ ما ألفه أبو هاشم الجبائي مائة وستين كتاباً ،ومنهم كتاب "الأبواب الكبير" وقد وضعه أبو هاشم للرد على عباد بن سليمان في كتابه " الأبواب " .انظر :جمال الدين القفطي :تاريخ الحكماء .ليبسك ١٣٢٠هـ ص٤٠ ،ابن النديم :الفهرست .ص٢٦١

[3]- هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ،أخذ عن أبي علي بن خلاد أولاً ،ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ بجده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم ،وما صبر على ذلك في علم الكلام ،صبر على مثله في الفقه ،فإنه لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل ،حالاً بعد حال ،ولم يحظ في الدنيا بما جرت به العادة للعلماء ،بل كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مكب على العلم وطلبه ،وبلغ أمره في علم الكلام أن أبا الحسن الأزرق كان يرجع إليه ،وربما حضر عنده وسمع ما يجري ،وكان من تلامذته من أهل البيت ، عليهم السلام ،أبو عبد الله الداعي ،وكان البصري يقول لغيره – الداعي - من تلامذته : لا تتكلموا في حضرة الشريف في مسألتين ،فإن قلبه لا يحتمل :مسألة النص ،ومسألة سهم ذوي القربى .وكان البصري يميل إلى علي ،رضي الله عنه ،ميلاً عظيماً .انظر :القاضي عبد الجبار :المنية والأمل .ص٨٨ : ٩٠

[4]- أبو رشيد :المسائل .ص٣٥٠

وكعادة أبي رشيد ،نجده وهو يعرض دلالاته برهاناً على صحة ما يذهب إليه ...فيقول :والذي يدل على ذلك ،أنه إذا لم يكن مدركاً ،فلا طريق إلى إثباته إلا حالة موجبة عنه ،وتلك الحال إذا لم نعلم كون الذات عليها ضرورةً ،فلا بد من أن يكون إلى معرفتها سبيل بحكم صادر عنها ،وذلك الحكم ليس إلا تعذر الفعل ،وهذا تم من غير هذه الصفة ،فلا يجوز أن يكون طريقاً إليها ،فالواجب أن تنفى[1] .

والعجز ليس ضداً للقدرة ،حيث إن "الزمانة تختص بالمحل ،فلا يجوز أن تنافي ما يرجع لا إلى المحل ،على أن الزمانة قد تكون بقطع الرجل ،فلا يجوز أن يضاد القدرة ،لأنه يضاد المجاورة ، فكان يجب أن يضاد الشيءُ الواحدُ شيئين مختلفين غير ضدين .وقد تكون الزمانة أيضاً بالجفاف واليبوسة ، فكيف يجوز أن تكون ضد القدرة "[2] ؟

والعجز ليس نافياً للفعل ، ولذلك جاء القول " في كلام أبي القاسم أن العجز أنما ينفي الفعل الذي لو وجد لوجد بعده بلا فصل ، وهذا خطأ ، لأن العجز لو نفى الفعل لنفى كل ما كان من جنسه من فعل الله تعالى ، وقد علمنا أنه يصح أن يوجد ما يفعله الله تعالى من الحركة ، فكيف يجوز أن يضاد ما يفعله من الحركة ؟ على أن الشيء لا ينفي ما يوجد بعده ، لأن الطارئ بأن يطرأ فينفي الباقي أولى من أن يكون الباقي مانعاً للطارئ "[3] .

ومن القضايا التي تمثل قدراً كبيراً من الأهمية ، ذهاب أبي رشيد إلى القول بأن القادر يجب أن يكون قادراً على الفعل وضده ، إيماناً منه بحرية الإنسان وقدرته على الفعل والتصرف ، لأن الإنسان – عند أبي رشيد – حر مختار ، بمعنى أنه لو " كان العجز ضداً للفعل ، لوجب أن يُقدر على العجز وعلى القدرة ، لأن من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على أجناس أضداده ، إذا كانت له أضداد "[4] .

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٥٠
2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٥١
3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

د. المنع والممنوع وعلاقتهما بالفعل الإنساني :

ذهب البعض إلى أن تضاداً واقعاً بين المنع والممنوع من ناحية ، وبين القادر والقدرة من ناحية ثانية ، بمعنى أن الممنوع عاجز عن الفعل بشقيه : الأخذ والترك . وهذا توحيد بين المنع والعجز .

ويبين لنا أبو الحسن الأشعري الخلاف في هذه القضية ... فيقول : اختلفت المعتزلة في الممنوع : هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقاويل : فقال قائلون : إذا منع الإنسان من المشي بالقيد ، ومن الخروج من البيت بغلق الباب ، فهو قادر على ذلك ،مع المنع بالقيد وغلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة .وقال آخرون : القدرة فيه، ولكن لا نسميه قادراً على ما مُنع منه .وقال قائلون : بل نقول إنه قادر إذا حُل وأطلق .وقال جعفر بن حرب : الممنوع قادر ، وليس يقدر على شيء ، كما أن المنطبق جفنه بصير ولا يبصر[١] .

ومذهب أبي رشيد في ذلك ، أن المنع ليس عجزاً ، على عكس ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي من القول بأن المنع قد يكون عجزاً ، وقد لا يكون عجزاً ، نافياً القدرة، لجواز كون منع مع قدرة .وموقف أبي القاسم في القولين ليس هو ما يذهب إليه أبو رشيد وشيوخه ، حيث يرى أنه " لا خلاف بين الشيوخ في أن المنع لا يكون عجزاً . ولقد اختلف قول أبي هاشم في المنع ، فقال مرةً إن المنع قد يجامع القدرة ، وكل منع ينافي القدرة فإنه لا يجامعها .وأشار في هذا الوضع إلى أن المنع قد يكون عجزاً "[٢] .

ويقيم أبو رشيد دلالات كثيرة على قوله بأن المنع ليس عجزاً[٣] ... ومن هذه الدلالات :

• أن المنع لا بد أن يكون ضداً لما منعه ، بينما الفعل مخالف للقدرة لا ضد لها ، ومن ثم فما يضاد القدرة لا يجوز أن يضاد الفعل ، إذ الضد لا يضاد شيئين مختلفين غير متضادين ... ولهذا فهو يقول : القول بأن المنع عجز .لا يصح ، لأن المنع إما

---

١. الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج١ ص٣٠٨
٢. أبو رشيد :المسائل .ص٢٥١، ٢٥٢
٣. أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٥٢، ٢٥٦

أن يكون ضداً لما هو منع منه ، أو جارٍ مجرى الضد له .ولا يجوز أن يكون العجز ضداً للفعل ، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يضاد شيئين مختلفين غير ضدين ، وقد ثبت أن الفعل يخالف القدرة ولا يضادها ، فلا يجوز أن يكون ما لا يضاد القدرة مضاداً لها[1] .

*القول بأن العجز ليس هو المنع من الفعل ، ومن ثم القول بأن المنع ليس هو العجز ، يعتمد – من ناحية ثانية – على القول السالف بأن القادر يقدر على الضدين، مما يفيد أن القول بأن المنع ليس عجزاً يثبته أن الإنسان إذا منع أحداً غيره ، لجاز له أن يقدره ، لأن القادر على شيء ، لازم له أن يقدر على ضده .وهذا غير جائز . وفي ذلك يقول أبو رشيد : ويدل أيضاً على أن العجز لا يكون منعاً عن الفعل ، أن أحدنا قد يمنع غيره من الفعل ، فلا يجوز أن يقال إنه يفعل فيه العجز ، لأنه لو صح أن يفعل فيه العجز ، لصح أن يفعل القدرة عليه[2] ، ولا يمكن أن يقال إن أحدنا لا يصح أن يمنع غيره ، لأنا نعلم ،ضرورةً ، أن القوي منا يتأتى منه منع الضعيف من التصرف[3] .

*أن الإنسان يمكن أن يكون قادراً ، مع امتناع موضوع قدرته عنه ، وهذا لا ينفي كونه قادراً ، ولو قلنا إن العجز منع ، لجاز للمرء أن يعجز عن الشيء ويأتيه ، بمعنى أن القادر منا " قد يمتنع عليه الفعل ، مع كونه قادراً ، فلو كان المنع عجزاً ، لكان قادراً على الشيء عاجزاً عنه "[4] .

ويلحق هذا الدليل – في معناه – بالدليل السابق ، وهو أنه إذا تساوت قدرة قادرين في جذب جسم ، لتوقف الجسم ، لتساوي الطالبين ، وهنا صار كل من القادرين ممنوعاً ، مع عدم انتفاء صفة كونه قادراً ، على غير صفة العجز ، إذ ليس من الجائز أن يكون العاجز قادراً ، مع جواز أن يكون الممنوع قادراً .ولهذا يقول أبو

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٥٢ ، ٢٥٣
2- ذلك لأنه من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على جنس ضده
3- أبو رشيد :المسائل .ص٢٥٣
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

رشيد : إن القادرين إذا تساوى مقدورهما ، وتجاذبا جسماً ، فإن الجسم يقف بينهما ، ويكون فعل كل واحد منهما للاعتماد في ذلك الجسم منعاً للآخر من فعل ما حاوله من الحركة ، فيكون كل واحد منهما ممنوعاً ، مع كونه قادراً ، ولا يجوز أن يكون عاجزاً عما يقدر عليه[1] .

ويعتمد هذا الدليل ، في أن المنع ليس عجزاً ، على أن الله تعالى يمنعنا ، بما يعلمنا من العلوم الضرورية ، يمنعنا بذلك من فعل الجهل ، مع كوننا قادرين على هذا الجهل ، وهذا المنع من الله تعالى ليس تعجيزاً لنا ، لكوننا قادرين على فعل ما نحن عاجزين عنه ، وهذا لا يصح .وبهذا جاء القول " إن المنع لا يصح أن يكون عجزاً ، لأن القديم تعالى يمنعنا بالعلوم الضرورية من فعل الجهل المضاد لها ، وهذا المنع يحل محل القدرة على الجهل ، ولا يجوز أن يقال إن هذه العلوم هي عجز ، لأن هذا يوجب أن يكون أحدنا قادراً على الشيء عاجزاً عنه ، إذ قد ثبت أنه قادر على الجهل بما يعلمه ضرورةً "[2] .

???????

هـ -الأخذ والترك وعلاقتهما بالاختيار الإنساني[3] :

مسألة الأخذ والترك هذه تتعلق – عند النيسابوري وشيخيه أبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار – بقضية الاختيار الإنساني وحرية الإنسان في التصرف ، وهي تعني وجود حالة يكون فيها الإنسان القادر الفاعل ، في حالة لا هي فعل للفعل ، ولا هي ترك للفعل .وإذا كنا نجد أبا علي الجبائي يرفض أن يكون الإنسان لا فاعلاً للفعل ولا تاركاً للفعل ، إلا عند قيام مانع ما ، فإننا نجد الأشاعرة تذهب إلى نفس المذهب في رفض أن يكون الإنسان القادر خالياً من الفعل واللافعل .لكن هناك خلافاً بين الموقفين : إذ أن أبا علي الجبائي يجعل رفضه لهذه القضية مشروطاً بوجود مانع ، أما الأشاعرة – ويصفهم القاضي عبد الجبار بالمجبرة – فينفون

---

[1] أبو رشيد :المسائل .ص٢٥٤
[2] أبو رشيد :المصدر السابق .ص٢٥٥
[3] الفخر الرازي :المطالب العالية .ج٩ ص٢١ وما بعدها

القضية نفياً باتاً [1] .وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار : وإن لم يستحق مدحاً ولا ذماً ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً ، وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا شيء عليه ، وهذا خرق للإجماع وترك للكتاب ، فقد قال تعالى : فريق في الجنة وفريق في السعير [2] .والأصل في الجواب عن ذلك : أن لنا في هذا الباب مذهبين :أحدهما مذهب أبي علي .وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الفعل والترك إلا عند مانع .ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة – يقصد الأشاعرة – فأنهم لا يجوّزون ذلك البتة .والثاني مذهب أبي هاشم .وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك .وهو الصحيح الذي اخترناه [3] .

ومذهب أبي رشيد ، هو جواز خلو القادر بقدرة من الأخذ والترك ، مع ارتفاع الموانع [4] .

ودليل أبي رشيد في ذلك ، أن الحي الضعيف منا يمكنه تحريك العضو الثقيل للحي القوي دون أن يحركه هذا القوي أو يزيد تسكينه ، وهذا معناه أن القوي لم يحرك ولم يسكّن ، أي أنه قد خلا من الأخذ والترك ، مع قدرته على ذلك ... فـ " القادر القوي إذا أرخى يده ، لم يتعذر على الضعيف تحريكها ، مع أنه يجد في تحريكها من الثقل والمشقة مثل ما يجد في تحريك يد الميت إذا كانت مثلها في الثقل، فليس يخلو حال القوي من وجوه أربعة : إما أن يكون فاعلاً لكل ما يقدر عليه من الحركة في يده ، أو لبعض ما يقدر عليه ، أو لكل ما يقدر عليه من السكون ، أو لبعض ما يقدر عليه من السكون .ولا يجوز أن يقال إنه قادر أن يفعل بعض ما يقدر

[1]- الإيجي :المواقف .ج٢ ص١٠٤

[2]- سورة الشورى :آية رقم ٧

[3]- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٢٥

[4]- أبو رشيد :المسائل .ص٣٦٦ ،ونشير – هنا – إلى أن أبا هاشم بلغ من اهتمامه بقضية الاستحقاق هذه أن آلف كتاباً أسماه "استحقاق الذم "وقد خالف أبا هاشم كثيرون من المعتزلة ،علاوة على فضائل أهل السنة. ولمذهب أبي هاشم تفريعات خلافية كثيرة ،لسنا نعتقد أن أبا هاشم قد كان يقصدها من وراء مذهبه هذا !!. انظر :علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٤٧ :٣٥٤

عليه من الحركة ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يجد في تحريك يده من المشقة والثقل ما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت في مثل ثقلها ، لأن القوي يكون معيناً له على هذا القول ، وإذا جاز أن يخلو بعض قدره من الأخذ والترك ، فيجب أن يجوز ذلك في سائر قدره .ولا يجوز أن يكون فاعلاً لبعض ما يقدر عليه من السكون ، لأنه كان يجب أن يجد في تحريك يده من المشقة أكثر مما يجده في تحريك يد الميت إذا كانت في مثل ثقلها .ولا يجوز أن يكون فاعلاً لكل ما يقدر عليه من السكون ، لأنه لو كان كذلك ، فيجب أن يتعذر على الضعيف تحريك يده ، وقد علمنا أنه لا يتعذر عليه تحريكها ، فيجب القضاء بأن هذا القادر قد خلا من فعل الحركة في يده ، وفعل السكون فيها "[1] .

???????

[1] أبو رشيد :المسائل .ص٣٦٦ ،٣٦٧ ،ولأبي رشيد دلالات أخرى تأييداً لمذهبه هذا حيث يعالج هذه القضية بإسهاب شديد ،فيورد اعتراضات خصومه ،ثم يورد ردوده عليهم انظر :أبو رشيد :المسائل .ص٣٦٧ :٣٨٢

ثانياً :العلوم والاعتقادات

يجب القول بأن أبا رشيد قد كان يعتمد في بحثه لقضية " العلوم والاعتقادات "[1] على القول بأن العلم يعتمد – في المقام الأول – على العقل ووسائله ، التي منها النظر والاستدلال .كما يمكن القول بأن بحث أبي رشيد لهذه الإشكالية مرتبط – من زاوية ما – ببحوثه في الإلهيات ،ذلك لأن أبا رشيد ، وهو يبحث في إمكانية العلم ووسائله ، قد كان يهدف إلى الصعود من ذلك كله إلى القول بمعقولية الطبيعة[2] ، ومن ثم البحث في ماهية هذا الوجود وخالقه وصفاته ، التي يجب على الإنسان أن يثبتها لله تعالى ، والتي يجب نفيها عنه تعالى ، وهي تلك المشكلات التي نحسب أننا قد عالجناها في الفصل الأول من القسم الثاني من هذه الدراسة[3] .

???????

ا –العلم ووسيلته :

لا يقع خلاف كبير بين أبي رشيد وخصومه في هذه القضية ، قضية العلم ووسيلته ، على حسب ما يخبرنا به أبو رشيد نفسه ، إذ المعتزلة مجمعون على أن المعارف كلها عقلية ، وأن هناك توحيداً بين العقل والمعرفة[4] .

---

[1]- الكلام في العلوم والاعتقادات فصل واسع ،يعالج فيه أبو رشيد ماهية العلم ،وهل يمكن اعتبار التقليد علماً ؟وهل يمكن اعتبار معرفة الله تعالى توحيداً ؟ كما نجد أبا رشيد وهو يذهب إلى القول بأن العلم بالله تعالى قديماً ،يعد مدخلاً ضرورياً للعلم به تعالى خالقاً للأشياء والأكوان ،هذا من ناحية ،ومن ناحية ثانية نجد أن أبا رشيد إذا كان لا يعتبر التقليد علماً أو نوعاً من العلوم ،فإنه يجعل الاعتماد على العقل والتعويل على دليله سبيلاً وحيداً للعلم والمعرفة .انظر :أبو رشيد :المسائل .ص٣٢ ،٢٨٧ :٣٤٤

[2]- يذهب أبو رشيد إلى القول بإمكانية المعرفة والعلم ،تحت ما أسميناه "معقولية الطبيعة "ذلك لأن إنكار قيامهما سوف يعني أن فعل النظر غير مقدور للعباد ،ذلك لارتباط المعرفة والنظر ،إذ النظر هو وسيلة المعرفة ، ومن ثم صار النظر – عنده – من التكليف .انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص١٥٥

[3]- هذه الدراسة :ص ١١٢ وما بعدها ، وعن إشكالية العلم .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " ص١٢ :١٧ ،٣٢٥ .القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٤ :٥٠ .البغدادي :أصول الدين .ص٢٤ .الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٥٠

[4]- حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص٣٠ ،هذا ويذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الحواس ليست طرقاً للإدراك ،والإدراك يعد طريقاً للعلم ،ومن ثم فالحاسة ليست طريقاً للعلم .انظر :القاضي عبد الجبار :المغني . ج١٢ "النظر والمعارف "ص٦٠ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص١٥٩ ،١٦٥ :١٧٠

وفي العلم يقول القاضي عبد الجبار : العلم هو الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله ، وبذلك ينفصل عن غيره[1] .

هذا ... ويعرّف القاضي عبد الجبار سكون النفس بقوله " سكون النفس هو التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه ، إذا رجع إليها ، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدةً ، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر الواحد من أفناء الناس ، فإنه يجد في إحدى الحالين مزيةً وحالةً ، لا يجدها في الحالة الأخرى ، تلك المزية هي التي عبّرنا عنها بسكون النفس "[٢] .

وقد تسكن نفس الجاهل لما يعتقده ، ومن ثم يجعل القاضي عبد الجبار معياراً آخر للعلم ، وهو – إلى جانب سكون النفس – مطابقةُ الاعتقاد لما هو واقع[٣] .

وأبو رشيد ، حين يذهب إلى أن العلم علم لما هو به ، وليس العلم علماً لعينه . إنما كان في ذلك الأمر يتفق مع مشايخه من المعتزلة ، وقد سبق أن علمنا أن المعتزلة متفقون على أن العقل هو مناط التكليف بالعلم ، ومن ثم لم يصر التقليد علماً، رغم كونه من جنس العلم[٤] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف" ص١٢

2- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٥ ،القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٦ ،٤٧

3- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف" ص١٣ ،ومن هنا يمكن القول بأن الفكر الاعتزالي يفسح المجال واسعاً للقول بحقائق الأشياء الخارجية ،احتراماً للواقع الكائن خارج النفس .ودليلنا على ذلك بحوث أبي رشيد في الجوهر والعرض والتحيز والوجود والجهة .وهي تلك البحوث التي تؤكد احترامه للواقع الحسي المادي .

4- أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢ ،ويجب أن نشير إلى أن العلوم المكتسبة لا تثبت دون العقل ،وهذا تأكيد على دور العقل في المعرفة الإنسانية ،من حيث إنه هو الذي يميز بدراية وفهم ليمنع من الوقوع في القبيح ،أو الإخلال بالواجب .وواضح أن هذا المذهب هو أساس الفعل الإنساني وعلاقته بالنظرية الاعتزالية في الحسن والقبح العقليين ،ذلك لأن كل ما على المكلف فعله أو تركه ،مركوز ومركّب في العقول ،وإن كان الرازي لا يذهب إلى هذا المعتقد بإطلاق ،بمعنى أنه إذا كان المعتزلة يذهبون إلى القول بتحسين العقل وتقبيحه ،فإن الرازي – والأشاعرة – يذهبون إلى "أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل "انظر :الفخر الرازي: المطالب العالية .ج٣ ص٢٨٩ ،٣١٧ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص١٨٠ ، وعن إشكالية الحسن والقبح : هل هما عقليان أم شرعيان ؟ بمعنى : هل مصدر التحسين والتقبيح ذاتي متضمن فيما هو حسن وفيما هو قبيح ، أم هذا المصدر خارجي انتسابي ؟ وهذه النظرية متولدة عن مقام العقل عند المعتزلة سعياً منهم نحو ثبوتية الإثابة على الخير والعقاب=

وإلى ذلك يشير أبو رشيد بقوله " ذهب شيوخنا إلى أن العلم لا يجوز أن يكون علماً لعينه ، وإنما يكون علماً لوقوعه على وجه .وقال أبو القاسم : إن العلم يكون علماً لعينه .والأقرب أن يكون الخلاف في أن العلم هل يكون علماً لعينه أم لا ،خلافاً في عبارة ، لأجل أن أبا القاسم يريد بقوله إن العلم علمّ لعينه ، أنه علم لا لمعنى "[١] .

ثم يقول مدللاً على أن العلم علم لا لعينه ، بل لما هو عليه : لو كان العلم علماً لذاته ، لوجب أن تكون العلوم كلها متماثلة ، ولوجب أن لا يجوز أن يكون من جنس العلم ما ليس بعلم ، ولوجب القول بأنه كان لا يجوز فيما هو علم أن يوجد ولا يكون علماً[٢] .

وعن قول أبي رشيد بأن هناك ما هو من جنس العلم ، ولا يكون علماً ،تجب الإشارة إلى أن أبا رشيد يرى أن التقليد من جنس العلم ،ولكنه – التقليد – ليس علماً، فالتقليد – عند أبي رشيد – قد يكون من جنس العلم ولا يكون علماً " وإذا جاز أن يوجد من جنس العلم ما لا يكون علماً ، وجب أن يكون علماً لأمر من الأمور ، لأنه لو لم يكن مخصص يخصصه بهذا الحكم ، لما كان هذا بأن يكون علماً أولى من غيره ، وذلك الأمر ليس إلا وقوعه على وجه "[٣] .

ويضع أبو رشيد شروطاً ثلاثة ، كي يمكن اعتبار الاعتقاد علماً ... وهي :

*أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد هي النظر .

*أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد هي استحضار النظر .

*أن تكون وسيلة هذا الاعتقاد من فعل الشخص المعتقد ، وليس أخذاً عن روايات وأخبار آحاد الناس أو جموعهم .وفي ذلك يقول أبو رشيد " ذلك لا يخلو من

=على الشر ، لكون العقل متمكناً من المعرفة فالمسؤولية فالثواب أو العقاب . عن هذا كله :انظر : الإيجي : المواقف . ج٣ ص٢٦٢ وما بعدها ، د. علي فهمي خشيم : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة . الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان . طرابلس ١٩٧٠م ط٢ ص٦٢ :٦٨ ، حسني زينة : العقل عند المعتزلة . ص٩٧ :٩٩

[١] أبو رشيد :المسائل .ص٢٨٧

[٢] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

[٣] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

وجوه ثلاثة : إما أن يكون وقوعه عن نظر .أو عن تذكّر النظر .أو من فعل العالم بالمعتقد[1] .

وإلى نفس هذا المعنى ، يشير القاضي عبد الجبار ، حين كلامه عن سكون النفس المفضي إلى الاعتقاد الذي هو علم ... فيقول : هناك فرق بين أن يعتقد أحدٌ كون زيد في الدار مشاهدةً ، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس[2] .

وإذا كان أبو رشيد يربط بين الاعتقاد والعلم ، فإنه – كذلك – يربط بين العلم والمعرفة ، وهذا كله في إطار العقلية الاعتزالية ، التي تجعل المعارف كلها عقليةً ، ومن ثم نجد أبا رشيد يجعل من أسباب كون الاعتقاد علماً سببين :

*أن يعتقد المرء صفةً ما محمولةً على ذات معينة ، وهذه الذات تشتمل على صفةٍ أخرى ، ومن ثم يختار الإنسان العلم بأن هذه الذات على صفة أخرى ، وهذا يدل على أن أبا رشيد يجعل الحسن والقبح عقليين ، تماهياً مع المذهب الاعتزالي[3] .

يقول أبو رشيد : يعلم أحدنا أن الذات ، إذا كانت على صفةٍ من الصفات ، فإنها لا تخلو من أن تكون على صفةٍ أخرى ، ثم يعلم أن ذاتاً معينة على تلك الصفة ، فلا بد أن يختار عنده العلم بأنه على صفة أخرى ، هذا نحو أن يعلم أن الظلم قبيح ، ويعلم أن هذا الشيء بعينه بصفة الظلم ، فعند ذلك نختار العلم بأنه قبيح[4] .

*أن يكون هذا الاعتقاد قد جاء تذكراً باعتباره علماً ، ثم يصدق هذا الاعتقاد بالمشاهدة الآنية .وفي هذا قيل :إنه يحصل عند تذكّر العلوم ، نحو أن يذكر أنه كان عالماً بأن زيداً في الدار ، ثم يفعل عند ذلك الاعتقاد بكونه في الدار في ذلك الوقت ، فهذا الاعتقاد يكون علماً ، لأنه وقع عند تذكر العلم[5] .ثم يقول أبو رشيد ، معلقاً على

---

1. أبو رشيد :المسائل .ص٢٨٧
2. القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٧
3. القاضي عبد الجبار :المغني .ج ٦ ق١ "التعديل والتجوير" تحقيق .د.أحمد فؤاد الأهواني .ص٢١٠ :٢١٥ ، الشهرستاني :الملل والنحل .ج١ ص٤٥ ،د.توفيق الطويل :أسس الفلسفة .مكتبة النهضة العربية .القاهرة ١٩٧٦م ط٦ ص٤٣٦
4. أبو رشيد :المسائل .ص٢٨٨
5. أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

النص السابق : وقد خرج على مذهب أبي هاشم وجه ، هو جواز أن يقلد غيره في علمه بأن زيداً في الدار ، ثم يبقى فيه الاعتقاد إلى أن يشاهده ، فيصير ذلك علماً [١] .

???????

ب -التقليد وعلاقته بالاعتقاد وسكون النفس [٢] :

يجعل أبو رشيد من قضية سكون النفس فيصلاً يفرق به بين الاعتقاد الذي يجوز أن يكون علماً ، وبين التقليد الذي ليس علماً [٣] ، رغم أن التقليد هو من جنس العلم . وفي ذلك ذهب أبو القاسم إلى " أن الاعتقاد الذي هو تقليد يكون علماً ، إذا كان معتقده على ما هو به .وعند شيوخ الاعتزال كلهم أنه لايكون علماً ، والذي يدل على صحة هذا ما قيل إن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس ، فإذا لم يقتض سكون النفس ، لم يجز أن يكون علماً " [٤] .

وإذا كان سكون النفس من الدواعي التي تجعل المعتقد علماً ، فإن الشك والارتياب والتردد والاضطراب ، هي من الأمور التي تنفي عن المعتقد صفة العلم .

وعند تعرض أبي رشيد لهذه القضية ، يجعل معيار الاعتقاد الصحيح في المعرفة هو العقل أو الخبر الصادق الذي يأتي به نبي معجز لمن حوله .وهذا دليل – آخر – نقدمه على مدى تقديس أبي رشيد – والمعتزلة – للدين والعقل ، ضد ما قد أثير عليهم وأشيع عنهم ، وتأكيداً على ما أسميناه " الثأر المعنوي من المعتزلة " .ولذلك فقد جعل المعتزلة الحجج التي يعتد بها في مجال المعرفة والعلم ، ومن ثم في مجال العقيدة أربعاً ... هي : حجة العقل ، وحجة الكتاب ، وحجة السنة ، وحجة الإجماع [٥] .

١- أبو رشيد :المسائل .ص٢٨٨ :٣٠٠

٢- هذه الدراسة :ص ٣٠٩ وما بعدها ، ومواضع أخرى متفرقة

٣- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٤ :٥٠ .القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف "ص١٥

٤- أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢

٥- جولد زيهر :مذاهب التفسير الإسلامي .ص١٥٨ .جولد زيهر :العقيدة والشريعة .ص ٩٠ .رينان :ابن رشد والرشدية .ترجمة .عادل زعيتر .القاهرة ١٩٥٧م ص١١٨ .الفريد جيوم :الفلسفة والإلهيات .ترجمة د.توفيق الطويل .ضمن تراث الإسلام ١٩٣٦م ج١ ص٧٦ .د.ألبير نصري :فلسفة المعتزلة .ج١ ص١٢٤ .صالح المقبلي : العلم الشامخ .ص١٧٣ .القاضي عبد الجبار :المغني ج١٥ "التنبؤات والمعجزات "ص٢٨ .القاضي عبد=

يقول أبو رشيد : فإن قيل : لم قلتم إنه لا يقتضي سكون النفس ؟ قيل له : لأن المقلد يجوّز على نفسه التشكك بأدنى تشكيك ، لأن من قلّد غيره أن زيداً في الدار ، يفارق حاله حال من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له ، أو الاستدلال بخبر نبي صحّت نبوته بالمعجز عنه .ألا ترى أنه إن شك وقيل له : لعل من أخبرك كذب عليك لغرض له في ذلك .لكان عند هذا يضطرب .ولا يكون هذا حال من اعتقد بعلم عن إدراك أو عن الاستدلال بخبر نبي .فلو كان التقليد مقتضياً لسكون النفس لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية[1] .

وإلى نفس هذه القضية ، بتفصيلاتها ،يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن سكون نفس الناظر إلى ما اعتقده ،ومفارقته للجاهل والشاك والظان ، يقتضي صحة نظره ، وكذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون النفس إلى الحق ، ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة عند محاجتنا لهم ، يدل ذلك على عدم سكون النفس لهم "[2] .

وإذا كانت صفة سكون النفس من لزوميات المعتقد الصحيح الذي يجوّز أبو رشيد كونه علماً ، فإن أبا رشيد يدلل على ذلك – إلى جانب تدليلاته السابقة – بأن التقليد يأتي سهلاً دون مشقة أو بذل مجهود ، بينما العلم – عامةً – يستلزم الجهد والبحث والمشقة ، فإذا كان التقليد علماً ، وتساوى هو والمعتقد الصحيح – العلم – فلماذا – إذاً – بذل المجهود ؟... بمعنى أنه " لو كان التقليد علماً مقتضياً لسكون النفس ، فالواجب أن يكون النظر عبثاً قبيحاً ، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم ، ويمكن ذلك من دونه ، فأي فائدة في إتعاب النفس به "[3] ؟

???????

=الجبار : فضل الاعتزال .ص١٢٨ ،١٥٦ ،١٩٤ ،القاضي عبد الجبار:شرح الأصول الخمسة .ص٨٨ ،الإمام يحيى بن الحسين: حجج العقل وحجج النقل .ضمن رسائل العدل والتوحيد .ج٢ ص٣٢٥ ،القاسم الرسي :كتاب أصول العدل . ضمن رسائل العدل والتوحيد .ج١ ص٩٦ ،حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص٥٤

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢

2 القاضي عبد الجبار :المغني ج١٢ "النظر والمعارف " ص٦٩

3 أبو رشيد :المسائل .ص٣٠٢

ج -العلم المكتسب وعلاقته بالاضطرار :

يوحّد المعتزلة بين العقل والمعرفة ، وبين العقل والعلم ، ذلك لأن العقل عندهم – يقول الخوارزمي – هو نوع من العلم الضروري[1] .

والمعارف عند المعتزلة نوعان :

ا -ضرورية : وهي ذلك النوع من المعرفة الذي يولد الإنسانُ وعقله مزود به .

ب -اكتسابية : وهي ذلك النوع من المعرفة الذي لا يفطر العقل عليه ، وهذا النوع له طرقه وأدلته ، وله – كذلك – وسائل تحصيله ، من حواس وما شابه ذلك .

وكلا النوعين يعتمد – عند أبي رشيد – على العقل ، ذلك لأن القاضي عبد الجبار يقول : الغرض بالعقلي ما يكون الطريق إليه تارةً باضطرار ، وتارةً باستدلال[2] .

وواضح مما سبق ، أن المعرفة الضرورية – عند المعتزلة – ليست معتمدةً على النظر والاستدلال وطرائقهما ودروبهما ، بينما المعرفة الاكتسابية تكون متولدةً عن طريق النظر والاستدلال .ولهذا نجد القاضي عبد الجبار يتخذ – في هذه القضية – موقفاً غير موقف الجبائي الكبير – أبي علي – الذي يرى من شروط المعرفة الضرورية أن لا يقع التناقض فيها ، وأن تكون متسقةً .إلا أن القاضي عبد الجبار يجعل هذين الشرطين شرطين في المعرفة الاكتسابية فقط ،دون المعرفة الاضطرارية ... فيقول حاكياً عن أبي علي الجبائي : إنما يعلم العلم الصحيح من الفاسد ، ما يكون قد بني على علم الاضطرار[3] ولم تتناقض فروعه ، وأن ما بني على الدعوى ، أو حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض أو تعذر ، أو وقع ما يعترض به فيه فيجب القضاء بفساده[4] .و: إن معنى السلامة من الانتقاض أنما يصح في المكتسب دون غيره[5] .

1- الخوارزمي :مفيد العلوم ومبيد الهموم .دار التقدم .القاهرة ١٩٠٦م ص٥٠
حسني زينة :العقل عند المعتزلة .ص٣٣

2- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٣٣

3- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٢

4- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ "النظر والمعارف " ص٣٠١

5- القاضي عبد الجبار :المصدر السابق .ص١٥ ،٢٨٠

وعندما نعلم أن المعتزلة مجمعون على أن ما هو علم ضروري ، إنما هو مخلوق من قبل الله تعالى فينا جميعاً[1] ، فإن ذلك يعد نتيجةً منطقية لمذهب المعتزلة العقلاني ، الذي يجعل العقل أعدل الأشياء قسمةً بين الناس ، وبذلك يكون الناس جميعاً متساويين أمام الله تعالى ، لأنه – سبحانه – وهبهم كلهم ما يتساوون به أمامه، وما يتحملون به المسؤولية كاملةً أمامه تعالى[2] ... ولذلك يقول القاضي عبد الجبار : العلم الضروري هو الذي يحصل فينا ، لا من قبلنا ، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه[3] .

وإلى هذا الاتجاه – عند الجبائيين :أبي علي وأبي هاشم – يشير أبو رشيد ... فيقول : قال أبو هاشم في " الجامع الصغير "[4] : ليس يعرف كون الشيء على صفة باستدلال بأن يعلم مثله ضرورةً ، ثم يرد هذا إلى مثاله ، أنه لا يعلم محدث ضرورة ثم يعلم حدوث غيره قياساً عليه ، ولا يعلم قادر عالم ضرورةً ، ثم يقاس عليه غيره، ولا يعلم إثبات كون ضرورة في الجسم ، ثم يقاس في إثبات سائر الأكوان عليه ، لأن هذه العلوم تقع بأن ينظر الناظر في دليل فيتعرف به المدلول[5] .و: وحكى أبو هاشم عن أبي علي أنه قال : إن الأصول الضرورية فيها ما يبنى عليه الاستدلال ، وفيها ما يرد إليه[6] .

ومذهب أبي القاسم يحتمل القولين : إذ أنه لم يبين توجهه : هل إلى هذا أم إلى ذاك ؟ وهذا ما نفهمه من قول أبي رشيد " وأما أبو القاسم فيقول : وأما الثقة والنفس،

1- صالح المقبلي :العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ .مصر ١٣٢٨هـ ط٢ ص١٧٢

2- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١١ "التكليف "ص٣٧١ :٣٨٤، ج١٥ "التنبؤات والمعجزات "ص٤٤

3- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة .ص٤٨ :٥٢

4- هو أحد كتب أبي هاشم الجبائي .انظر :القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٤٣٦ ،وعنه يقول خشيم :إن هذا الكتاب تلخيص للجامع الكبير .ويقول أيضاً :إن للقاضي عبد الجبار كتاباً اسمه "شرح الجامعين "انظر :علي فهمي خشيم :الجبائيان .ص٣٣٢

5- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٣

6- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

فلن يحصلا إلا بأن يصح عليه : إما في البديهة والضرورة ، أو بالدليل الذي يصح بالرد إليهما .وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد بالرد أنه يرد علم المكتسب إلى ما يتعلق بالنظر ، بمعنى أنه بذلك يتوصل إليه ، فالمعنى صحيح ، وليس يمكن أن يقطع بأنه كان مخالفاً لنا في المعنى "[1] .

وواضح من تعليق أبي رشيد هذا تفرقته الضرورية بين العلم الضروري ، وبين العلم المكتسب ، وأن أبا رشيد يذهب إلى أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصلٌ من الاضطرار يُردّ إليه ، جاعلاً المردَّ في العلم المكتسب النظرَ والاستدلال والدليل[2] .

???????

د –المعارف وعلاقتها بالمقاصد :

في هذه المسألة – كغيرها من المسائل الكلامية – اختلف المعتزلة : هل إذا قصد الناظر من وراء نظره واستدلاله أمراً قبيحاً ، يقبح نظره واستدلاله أم لا ؟ فنجد أبا الهذيل العلاف وأبا هاشم الجبائي ، يجعلان المقاصد غير المعارف ، ونجد أبا علي الجبائي وأبا القاسم ، يجعلان قبح المقاصد علةً في القول بقبح النظر نفسه .فالأمر "عند أبي الهذيل وأبي هاشم ، أنه وإنْ طلب بالنظر قبيحاً ، فالنظر حسن والطلب قبيح ، لأن الطلب – عندهما – إن قصد به قبيح ، لا يؤثر في حال النظر ، كما إنْ قصد بما صفته الظلم وجهاً حسناً ، لم يؤثّر ذلك في حاله ، ولو قصد برد الوديعة الخديعةَ ، لم يخرجه عن صفته التي لها يحسن "[3] .والأمر "عند أبي علي ، أن النظر يقبح إذا طلب الناظر به الوصول إلى أمر قبيح ، فقال : السبب إذا قبح قبح مسببه ، وإذا حسن حسن مسببه ، ومتى عرى النظر عن هذا القصد حسُنَ "[4] .أما الأمر عند أبي القاسم ، فهو أن " المعرفة بالله تعالى ورسوله قد تكون قبيحة ، إذا قصد بالنظر

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٣
2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣١٣ :٣١٥
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣١٥
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

وجهاً قبيحاً "[١] .ويعلق أبو رشيد على هذا بقوله " هذا لا يصح ، لأن القصد لا يؤثر في قبح النظر "[٢] .

وحقيقة الأمر ، فإن هذه المسألة اتخذها الخصوم – خصوم أبي رشيد والمعتزلة – وسيلة للتدليل على القول ببطلان النظر سبيلاً إلى المعرفة ، ومن ثم العلم ، فذهبوا – من خلال تداعياتهم تلك – إلى القول بأن النظر يقبح إذا قبح مقصده ، واستدلوا على ذلك بأن المعصية لا تكون – أبداً – إيماناً ، بأن قالوا : إن الناظر الرامي من وراء نظره إلى هدم الشريعة والطعن فيها ، ثم أداه نظره إلى اعتقاد صحة الشريعة ، ومن ثم آمن بها ، فإن إيمانه هذا – عندهم – لا يصح ، لأنه قصد من وراء نظره – أولاً – المعصية .وفي هذا قال أبو رشيد : قال أبو القاسم : لو أن رجلاً ممن عادى النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – فكّر في نفسه وقال : لأنظرن في أمره ، عليه الصلاة والسلام ، نظراً صحيحاً سليماً من الآفات ، فإنْ أفضى بي النظر إلى أنه محق ، كنت بوجوه الطعن عليه أعرف ، وعلى التحرّز منه ، والتمويه عليه أقوى ، وإنْ أفضى بي النظر إلى أنه مبطل – وحاشاه عن ذلك – صرت إلى الراحة منه ، وتبينت خواء قوله دعوى بالحجج الواضحة .فنظر فأداه النظر إلى المعرفة بالله ورسوله ، صلى الله عليه وسلم .لكانت معرفته معصيةً .والمعصية لا تكون إيماناً[٣] .

لكن أبا رشيد لا يذهب هذا المذهب ، بل يذهب إلى ما قاله أبو الهذيل العلاف ، وأبو هاشم الجبائي ، من أن النظر لا يؤثر القصد في قبحه ، لكن الفعل يقبح للوجه الذي عليه يقع ... فيقول : إن القصد لا يؤثر في قبح الفعل ، وإنما يجوز أن يؤثر في وقوع الفعل على الوجه الذي له يقبح[٤] .ويدلل أبو رشيد على ما يذهب إليه ... فيقول : ويدل على صحة ما قلناه ، أن الفعل لو كان يقبح لمكان القصد ، لوجب أن

---

1. أبو رشيد :المسائل .ص٣١٥
2. أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3. أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٤٠ وما بعدها
4. أبو رشيد :المسائل .ص٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٤٧ ولعل هذا أن يذكرنا باستخدام الطاقة الذرية لأغراض غير سلمية ، فالعلم – النظر – ليس مسؤولاً عن إساءة الاستخدام لأحد المنجزات العلمية .والأمثلة كثيرة ،علمياً وخلقياً .

يكون القصد يقبح ، لأنه إرادة للقبيح ، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علةً في صاحبه ، وهذه الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء[1] .

???????

هـ -المعرفة الاستدلالية والإقرار الكلامي وعلاقتهما بالعقيدة :

يذهب أبو رشيد إلى أن المعارف هي من قبيل الاكتسابيات ، والمعرفة الاكتسابية - عنده - تعتمد على النظر والاستدلال .

ويمكن اعتبار المعرفة مدخلاً للعلم ، والعلم مدخلاً للتكليف ، إذ المكلف عليه أن يفعل أو لا يفعل بعد أن يكون حراً في اختياره للفعل وإقدامه عليه ، وهذا كله يقوم على العلم والاعتقاد بصدق الدافع إلى الفعل ، ومن ثم يصبح الفعل دليلاً على العلم ، وقد يكون هذا الإعلام " بخلق العلم أو بنصب الدلالة ، فلهذا لا يكون أحدنا مكلّفاً لغيره على الحقيقة ، وإنما يختص القديم ، جل وعز ، بالتكليف .وإذا أردنا بالإعلام ما ذكرناه ، صح في الكافر أنه مكلف ، فإنه - وإنْ لم يعرف ما كُلف به - فهو معرض للمعرفة بنصب الدلالة ، وعلى هذا يصير الصبي - عند البلوغ - مكلفاً ، للتمكن في هذه الحالة من المعرفة "[2] .

وأعلى المعارف - عند أبي رشيد - هي معرفة الله تعالى ، نظراً واستدلالاً ، لا اضطراراً .ومن ثم تصبح معرفة الله تعالى اكتسابية استدلالية[3] .وقد أدى هذا المذهب إلى أن يرد أبو رشيد على مخالفيه الذين ذهبوا إلى اعتبار أن معرفة الله تعالى ليست توحيداً ، تأسيساً على قولهم بأنه لو صح ذلك لكان الله تعالى موحداً ، حيث إنه عالم بأنه تعالى موجود واحد .ويشير أبو رشيد إلى هذه المسألة بقوله " أنكر أبو القاسم أن تكون المعرفة بالله تعالى توحيداً ... فقال : لو كانت توحيداً لكان الله تعالى لم يزل موحداً ، لأنه كان فيما لم يزل عالماً بأنه موجود إله قديم"[4] .ثم يقول عن مذهبه هو ،

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣١٦

2- د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤٢٥

3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٢٢

4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٢٢

ومذهب شيوخه : وعند مشايخنا أن العلم بالله تعالى واحداً لا ثاني له في القدم والإلهية من جملة التوحيد ، ويسمى المرء موحداً إذا اكتسب من العلم ما هذا سبيله ، والله تعالى لا يلزم أن يوصف بأنه موحد ، وإنْ كان لم يزل عالماً بأنه واحد[1] .

ويرفض مخالفو أبي رشيد اعتبار معرفة الله تعالى توحيداً ، ويعتبرون التوحيد مجرد الإقرار القولي اللساني ... فعنهم يقول أبو رشيد : قالوا : التوحيد هو الإقرار بأن الله تعالى واحد لا ثاني له في القِدم والإلهية[2] .لكن هذا التعريف يُدخل – فيما يرى أبو رشيد – المنافقين فيه ، رغم أنهم أشد من الملحدين كراهيةً للتوحيد ، كما أن هذا التعريف يُخرج من تحت مظلته البكم ، وقد يكون هؤلاء البكم أكثر توحيداً من الناطقين غير البكم .ولذلك تكون المعرفة – عند أبي رشيد – توحيداً ، لأن المنافق ينطق وقد لا يعرف ، والأبكم قد يعرف ، لكنه عاجز عن النطق ، إذ شرط التكليف ليس النطق ، بل المعرفة والإدراك .

يقول أبو رشيد :فمن يكن منافقاً ومعتقداً لنفي الصانع ، فقد ارتكب تسمية موحداً، من حيث اقرّ بلسانه بذلك[3] . و : والأخرس مأمور بالتوحيد ، ولا يتمكن من الإقرار، وانما يتمكن من المعرفة .فلو لم تكن المعرفة التي ذكرناها توحيداً ، لكان يجب أن يقال في الأخرس العاقل إنه غير مأمور بتوحيد الله تعالى ، وهذا – كما نقول لمن يزعم أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط – لو كان الأمر على ما ذكرته ، لكان الأخرس غير مكلف بالإيمان ، كما لا يكلف بالإقرار[4] .

??????

<u>و – العلم بقدم الله تعالى وعلاقته بالعلم بكونه تعالى خالقاً للأشياء[5] :</u>

يذهب مخالفو أبي رشيد إلى اعتبار أن هناك علاقةً جدلية اطرادية ، بين كون المرء عالماً بأن الله تعالى قديم ، وبين كون المرء عالماً بأنه – تعالى – محدث

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٢٣
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
5- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٢٧

للأشياء وموجدٍ لها .وقد فات هؤلاء أن المشركين – كلهم – يذهبون إلى القول بأن الله تعالى خالق للأشياء ، وهو – سبحانه – محدثها ومبدعها .وهم – مع ذلك – لا يقولون به – تعالى – إلهاً واحداً منفرداً بالقدم ، بل يذهبون إلى القول بأن هناك مع الله تعالى آلهةً أخرى .

بل إن القرآن الكريم نفسه يحكي لنا عن عقيدة هؤلاء المشركين ... فيقول : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله[1] .ويقول : ولئن سألتهم من نزّل من السماء ماءً فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله[2] . ويقول : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله[3] .ويقول : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم[4] .ويقول : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله[5] .

1- سورة العنكبوت :آية رقم ٦١
2- سورة العنكبوت :آية رقم ٦٣
3- سورة لقمان :آية رقم ٢٥ ،سورة الزمر :آية رقم ٣٨
4- سورة الزخرف :آية رقم ٩
5- سورة الزخرف :آية رقم ٨٧ ،هذا ...ويجب أن نعلم أن "الهدف من كل ماجاء به الوحي ،ومن كل ما بينه رسول الله ،صلى الله عليه وسلم ،مما جاء به الوحي ،هو تصحيح المسار الديني للمجتمع العربي .هذا التصحيح الذي يقوم على أساس من تغيرات جذرية في الآراء والمعتقدات ،وفي التقاليد والعادات ،وفي القيم الأخلاقية والمعايير السلوكية ،وفي كل ما كان المجتمع العربي يمارس حياته الدينية ،وحياته الاجتماعية ،على أساس منه ،ثم أصبح بعيداً عن الحق والعدل ،بعيداً عن تلك المضامين القرآنية التي وضعها الله سبحانه وتعالى ليصحح المسار الديني في المجتمع العربي .ولقد كان المسار يتكون في هذا المجتمع من أديان ... هي :الشرك ;وكان أقوى هذه الديانات ،من حيث الكثرة العددية ،فقد كان هو الدين الذي يستقطب من حوله الكثرة الكاثرة من أبناء المجتمع العربي .الحنفية السمحاء ;وهي ملة الخليل إبراهيم عليه السلام ،وكان الذين يستقطبهم هذا الدين قلةً قليلة من السكان .ديانات أهل الكتاب من اليهودية والمسيحية ;وكان الذين تستقطبهم هذه الديانات يتكونون من مستوى القبائل ،مثل بني قريظة ،وبني قينقاع ،ومن أمثلة قبيلة تغلب " انظر في التفصيل :د.محمد أحمد خلف الله :ما هو الإسلام ،مجلة اليقظة العربية .القاهرة .عدد يناير ١٩٩٠م ص٦ :١٤

ويذهب أبو القاسم إلى القول بأن العالِم بأن الله تعالى قديم ، عالِم بأنه – تعالى – خالقٌ للأشياء ، حيث إن أبا القاسم قد ذكر أن " العلم بأن الله تعالى قديم ، هو أصل العلم بأنه تعالى خالق للأشياء "[1] .

إلا أن أبا رشيد لا يقر كون معرفة أن الله تعالى موجد للأشياء مبنية على معرفته تعالى قديماً ، لجواز أن يكون الناظر منا قادراً على أن يعرف أن كل ما في الكون من المحدثات محتاجة إلى من يحدثها ، ثم يخلص من ذلك كله إلى أن هذا المحدث قادر لنفسه .لكن الناظر لم يسلك سبيل التعويل على النظر والدليل لمعرفة أن الله تعالى قديم موجود .وهذا القول يعد اتساقاً مع نظرية أبي رشيد المؤدية إلى معرفة الله تعالى عن طريق النظر في الدعاوى الأربع[2] ، للصعود إلى القول بوجود محدث مغاير لهذه الموجودات ، فضلاً عن معرفته تعالى موجوداً واحداً قديماً ،بكل ما تحمله كلمة " القدم " من معان إلهية .

وينتقد أبو رشيد أبا القاسم ... فيقول : كلام أبي القاسم في غاية الفساد ، لأنه يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام ، وأن لها محدثاً غيرها ، ويعلم أن محدثها قادر لنفسه ، وأنه الخالق لكل عرض لا يقدر العباد على جنسه ، ومع ذلك لا يكون قد نظر في الدلالة على أنه موجود ، فضلاً عن أن يعلم أنه قديم ، وإذا كان كذلك لم يصح ما ذكره[3] .

ثم يقسم لنا أبو رشيد العلوم إلى ثلاثة أقسام ، خالصاً من ذلك كله إلى أن معرفة الله تعالى استدلالية مكتسبة ، مبنية على معرفة أفعاله تعالى[4] ... فيقول : اعلم أن العلوم في ترتيب بعضها على بعض ، على ضروب ثلاثة : منها : ما يترتب بعضه على بعض لأمر يرجع إلى جنسه .وهذا كما نقول في العلم بالحال والذات .ألا ترى أنه كما يترتب العلم بالحال على العلم بالذات ، فكذلك يترتب كون اعتقاد كون الذات

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٧
2- هذه الدراسة .ص١٥٥ وما بعدها ،ص٣٣٤ وما بعدها
3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٧
4- د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٣٤٨ :٣٥٣

على حال اعتقاد كون الذات .ومنها : ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه علماً ، حتى لو لم يكن علماً لكان لا يترتب .وهذا مثل ما قد علمنا أن العلم بالخفي يترتب على العلم بالجلي ، إذا كان بابهما واحداً ، ولو كان بدل العلم اعتقاد الخفي ، لكان لا يترتب على اعتقاد الجلي . ومنها : ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه مكتسباً ، حتى لو كان ضرورياً ،لكان لا يترتب عليه .وهذا مثل ما يعلم أن العلم بالله تعالى إذا كان مكتسباً، يترتب على العلم بأفعاله ، ولو كان ذلك ضرورياً لكان لا يترتب عليه[1] .

???????

ز –الشك وعلاقته بالظن والاعتقاد :

يفرّق أبو رشيد بين المعتقد والظان والشاك ، تفرقةً مبنيةً على أساس تفرقته بين موضوع الشك ، وموضوعي الظن والاعتقاد ، وحين يقوم أبو رشيد بتفرقته هذه ، يجعلها قائمةً على أساس فهمه لـــ "المعنى" .

يقول أبو رشيد : ذهب أبو هاشم إلى أن الشك ليس بمعنى .وقال أبو القاسم : إن الشك معنى من المعاني يضاد العلم .كما قاله أبو علي[2] .

ويجعل أبو رشيد لذلك شروطاً ،إ ذا لم تتوافر في عرض من الأعراض ، لم يصح أن يصير معنى من المعاني .من ذلك أن الشك ليس مدركاً ، ولا دليل على إثباته .ولذلك لم يصح إثباته ... فيقول : والذي يدل على ما قاله أبو هاشم ، هو أن المعقول من الشاك ليس أكثر من أن ما خطر على باله لم يعلم أنه على صفة أو ليس عليها ، ولم يظن ولم يعتقد .فإذا كان كذلك ، لم يجز أن يكون معنى من المعاني[3] . و : يبين ذلك أن إثبات معنى ليس بمدرك ولا دليل على إثباته لا يصح ، لما يؤدي إلى الجهالات[4] .لأن الشك ليس هناك طريق للقول بتعلقه بوجود معنى من المعاني ، لأنه لا طريق للمرء للعلم به .كما أن أبا رشيد بنى قوله بنفي " معنية " الشك بناءً على

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٢٧ : ٣٣٠
2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٢٨
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٢٨، ٣٢٩
4- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٢٩

قوله بنفي كون الشك ضداً للعلم ، ذلك لأن العلم يتعلق بمتعلق واحد ، هو إيجاب المعرفة ، بينما الشك يتعلق بأمرين ، إذ الشاك لا إلى هذا ولا إلى ذاك .ولذلك يقول أبو رشيد : ومما يدل أن الشك ليس بمعنى ، أنه لو كان معنى ،لوجب أن يكون ضداً للعلم ، لأنه كان يستحيل وجوده لمكان العلم ، فإذا كان ضداً له ، وجب أن لا يتعلق بأكثر من متعلق واحد على طريق التفصيل ،كما وجب في العلم ،وقد عرفنا أن الشك إنْ كان معنى ، فإنه يتعلق بأمرين على طريق التفصيل ، وإذا صحت هذه الجملة ، وجب القضاء بنفي الشك[1] .

وقد اعتمد خصوم أبي رشيد ، في اعتقادهم أن الشك معنى ، على أن الإنسان كان بعد أن لم يكن ، بمعنى أن الإنسان لم يكن شاكاً ثم صار شاكاً ، مما يعني أن القول بوجود الشك قد كان لوجود معنى به صار الشاك شاكاً .

يقول أبو رشيد : قالوا : قد عرفنا أن الإنسان قد حصل شاكاً بعد أن لم يكن شاكاً ، فيجب أن يكون شاكاً لمعنى ، لأن ذاته لم تحدث ولم تعدم ، ولا يجوز أن يكون شاكاً لعدم معنى .فالواجب أن يكون شاكاً لوجود معنى[2] .

لكن أبا رشيد ينفي هذه المقولة ، تأسيساً على اعتباره النفي غير مثبت لوجود معنى ... فيقول : إن هذا لا يدل على إثبات المعنى ، بل يجب أن يثبت أن هذه المفارقة لا ترجع إلى خروج الحي من أن يكون عالماً ، أو في حكم العالم .والنفي لا يجوز أن يعلل بوجود معنى[3] .

???????

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٩
2- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٣٩ :٣٤١

ثالثاً :النظر والاستدلال

<u>ثالثاً:النظر والاستدلال</u>

ا -النظر وتوليده للعلم

ب -الاستدلال وكونه النظر المؤدي إلى المعرفة

ج -النظر وكيف يكون نظراً صحيحاً

د -النظر وهل يكون ضداً للعلم

في هذا الفصل ، سنعرض لموقف أبي رشيد من أدوات المعرفة وطرقها ، وكيف أنه جعل النظر والاستدلال سبيلين للمعرفة ، ضد من جعلوا التقليد وسيلةً للمعرفة ، أو جعلوا العقل متلقياً تابعاً ،فعطّلوه – بذلك – عن وظيفته ، حتى صار العقل – عندهم – مستقبلاً ، بينما هو – عند أبي رشيد ، والمعتزلة – موجب[1] .

???????

ا –النظر وتوليده للعلم :

النظر عند أبي رشيد – والمعتزلة – منّا وليس فينا ، فهو – النظر – سلوك اكتسابي وليس فعلاً اضطراريا جبرياً ، وإلا لتساوى في ذلك الناس كلهم .والمعلوم لنا خلاف ذلك .

ويهدف المعتزلة من النظر توليد العلم ، للعمل بما نعلم ، إذ النظر مولد للعلم ، وذلك غير ما ينتج عن معرفةٍ من خبر الآحاد ، أو التقليد ، أو اتباع الأكثرين أو الأقلين[2] .

يقول القاضي عبد الجبار : إن هذا التكليف لا بد له من ثمرة ، وهي الوصول إلى نهاية المطلوب ، والخلاص من نهاية المحذور ، إذ المعلوم أن نهاية المطلوب هو المنافع الخالصة الدائمة المفعولة على طريق الإجلال والإعظام ، ونهاية المحذور المضار الخالصة المفعولة على وجه الإهانة والاستخفاف .وليس المقصد بالتكليف إلا الإيصال إلى تلك المنافع[3] .

مما سبق ، نعلم أن النظر – عند المعتزلة – يؤدي إلى توليد العلم . والعلم لا بد من أن يكون تحت تصرف الإنسان ، يستجلب له المنافع ويدفع عنه المضار[4] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٨٤ .أبو حامد الغزالي : الاقتصاد .ص٩٣

2- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٨٤

3- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٤ ،١٥

4- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٩

وعن توليد النظر للعلم ، وشروط ذلك النظر ... يقول القاضي عبد الجبار حاكياً عن أبي هاشم الجبائي : قال أبو هاشم : إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، يقتضي صحة نظره[1] .

وللنظر الصحيح شروط ، شرحها أبو رشيد ،تحت ما يمكن تسميته بـ "علاقة الدليل بما يدل عليه " ، ونحسب أننا قد عالجنا هذه القضايا في دراستنا هذه[2] .

ويرفض ابو رشيد أن يكون توليد العلم محتاجاً إلى فعل أجزاء من النظر ، إذ أن جزءاً واحداً من النظر يؤدي إلى العلم متولداً ، ذلك لأن هذا العلم المتولد يعد مسبباً . وعند أبي رشيد – كما علمنا – لا يجوز أن يتولد متسبب عن أسباب كثيرة[3] .لما قد عرفناه من استحالة وجود مقدور واحد بين قادرين .

يقول أبو رشيد : زعم بعض الجهال ممن ينسب إلى أبي القاسم ، أن الإنسان قد يفعل أجزاء من النظر ، ثم يعرض مانع عن تمامه ، فلا يحصل له العلم[4] .

ثم يقول شارحاً مذهبه ومذهب شيوخه ومبيناً شروط النظر الصحيح المفضي إلى العلم : وعند شيوخنا لا يجوز أن يحتاج إلى أجزاء من النظر حتى يفعل العلم ، إلا إذا كان النظر نظراً في مقدمات تلك المسألة ، فأما إذا كان النظر في ابتداء دليل ، فيكفي أن يفعل جزءاً واحداً ، ويكون ذلك الجزء يوصل إلى المعرفة ، متى كان الناظر بالدليل على الوجه الذي يدل ، لأن السبب إذا حصل والمحل محتمل ولا مانع يمنع من التوليد ، فالواجب أن يولد المسبب .وليس في هذه المسألة شبهة ، لأن أجزاء من النظر لا يصح أن تولد ، ذلك لأنا قد بينا أن الأسباب الكثيرة لا تولد متسبباً واحداً ، لما يوجب أن يكون مقدور واحد بين قادرين[5] .

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٦٩
2- أبو رشيد :الديوان .ص ١٣٨ وما بعدها
3- أبو رشيد :المسائل .ص٢٤٤، ٣٤٤، القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٥٦
4- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٤
5- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع ،أبو رشيد :الديوان .ص١٣٨

وعن هذه القضية ، يقول القاضي عبد الجبار : تقدّم العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب كثيرة[1] .

???????

ب -الاستدلال وكونه النظر المؤدي إلى المعرفة :

عند أبي رشيد أن الاستدلال هو الطريق المفضي إلى المعرفة ، تأسيساً على القول بأن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية لا اضطرارية، ما دام المرء قد اكتمل له عقله وصحّت منه الاستطاعة[2] ... فقد " ذكر بعض المنتسبين إلى البغداديين أن الاستدلال والاستنباط هو ضم معلوم إلى معلوم ، لتنتج البديهة منهما معلوماً "[3] .

هذا عن رأي المخالفين ، أما عن مذهب أبي رشيد ... فيقول عنه : وعندنا أن الاستدلال هو النظر المؤدي إلى المعرفة ، لأن هذا السبر يفيد الطلب في اللغة ، فيجب أن يكون المراد به ما ذكرناه .فأما قوله : ضم معلوم إلى معلوم .فليس ذلك أكثر من استحضار العلمين ، نحو أن يعلم أن الظلم قبح ، ويعلم أن هذا بعينه ظلم ، فعند ذلك يختار العلم بأنه قبيح ، ولا يجوز أن يكون هذا العلم الثالث من مقتضى البديهة ، لأجل أن ما يعرف بالبديهة لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة ، وقد عرفنا أن من يعتقد في الظلم أنه عدل ، كاعتقاد الخوارج ، فأنه لا يعلم قبحه بل يعتقد حسنه[4] .

???????

1- القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٨٨

2- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٥ .القاضي عبد الجبار :المغني .ج١٢ " النظر والمعارف " ص٥١٣ .القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص٢٣٦ :٢٤٠ .الإمام يحيى بن الحسين :رسائل العدل والتوحيد .ضمن رسائل العدل والتوحيد .ج٢ ص٥٨

3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٥

4- أبو رشيد :المصدر السابق . نفس الموضع

ج –النظر وكيف يكون نظراً صحيحاً :

لا يقع خلاف كبير في هذه المسألة ، بين أبي رشيد وأبي القاسم ، لأن كلاً منهما يسعى إلى وضع أسس عقلية ، تقاس بها صحة النظر المؤدي إلى المعرفة : فأبو القاسم يذهب إلى أن من شروط النظر الصحيح ما يعرف الآن في أوساط مناهج البحث العلمي بـ " النزاهة والموضوعية "[1] ، كما يوجب أبو القاسم على الناظر أن يكون نظره مرتباً ، وعلى غير عجل .

يقول أبو رشيد : قال أبو القاسم : إنما تعلم صحة النظر والعقل بالنظر والعقل ، ثم تعرف صحتهما بهما ، وذلك أنّا نعرف بهما أن كل نظر لزم صاحبه السبر والترتيب ، ولم يملْ إلى إلْف ولا عصبية فهو صحيح .وكل علم بُني على علم الحس وما في بداية العقول فهو غير فاسد .فيكون هذا النظر داخلاً فيما يشهد بصحته ، إذا كان ذلك حكمه[٢] .

وصحة النظر عند أبي رشيد تتعلق بجنسه وبما يتولد عنه .

*جنس النظر .نبين ذلك بأن نقول إن أبا رشيد يجعل من شروط صحة النظر ، أن يكون موصلاً إلى منفعة دافعاً لمضرة ، وأن يكون مشتملاً على الحسن متعرياً عن القبح والضرر .

وعن شروط صحة النظر المتعلقة بجنس النظر ، يقول أبو رشيد : إن النظر إذا قيل فيه إنه صحيح ، فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه ، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم ، فأما جنس النظر فإنما يعلم من حيث يعلم أنه يوصل إلى منفعة ، وأنه متعرٍ عن سائر وجوه القبح ، ويعلم أيضاً حسنه بأن يعلم أنه يتحرز عن الضرر[٣] .

---

[1] سيد عبد الستار ميهوب :الاتجاه التجريبي في فلسفة ابن سينا .مخطوط ماجستير .كلية الآداب .جامعة القاهرة ١٩٨٧م ص٨٥، ٨٦

[2] أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٥، ٣٤٦

[3] أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٤٦

وإلى هذه القضية يشير القاضي عبد الجبار بقوله " إن هذا التكليف لا بد له من ثمرة ، وهي الوصول إلى المنافع الخالصة والخلاص من المضار الخالصة ، إذ ليس القصد من التكليف إلا الإيصال إلى تلك المنافع "[1] .

*ما يتولد عن النظر .كما يشترط شيوخ أبي رشيد سكون النفس شرطاً للقول بصحة المتولد عن النظر – العلم – يشترط أبو رشيد – كذلك – سكون النفس للعلم كي يكون علماً صحيحاً ، ومن ثم يكون سببه – النظر – صحيحاً ... فيقول : فأما ما به يعلم أنه ما يتولد عن علم ، فهو باقتضاء للعلم بسكون النفس ، وقد بيّنا أن سكون النفس تختص العلم دون غيره[2] .

???????

د –النظر وهل يكون ضداً للعلم :

ذهب أبو القاسم ، في تلك المسألة ، إلى أن كل مقدورات الإنسان لها ما يضادها . ولكن أبا رشيد ، وإنْ كان يجعل للمقدور ضداً ، إلا أنه يرفض أن يكون النظر ضداً للعلم ، أو أن يكون النظر له ضد ... فيقول : ذهب أبو القاسم إلى أن كل ما يقدر عليه العبد فله ضد .وعند شيوخنا أن النظر لا ضد له[3] .

ويتأسس مذهب أبي رشيد في أن النظر لا ضد له ، على القول بأنه بافتراض ضد للنظر ، لا يخلو من أمر من أمرين : إما أن يكون هذا الضد هو غير النظر ،وإما أن يكون هذا الضد نظراً آخر :

*إذا كان ضد النظر غير النظر .إذا كان هذا الضد غير الضد ، فلا بد وأن يكون غير النظر وعلى العكس منه ، ومن ثم لا بد وأن نعلم ذلك من أنفسنا ، وما يتولد عن ذلك الضد ، لا بد وأن يكون على العكس مما يتولد عن النظر – أي العلم – ومعلوم لنا أن النظر جواز ، أو هو مقترن بالجواز ، بينما العلم تعلق باليقين . وذلك يبطل كون النظر ضداً للعلم .

---

[1]- القاضي عبد الجبار :المحيط بالتكليف .ص١٤، ١٥.
[2]- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٦ ،أبو رشيد :الديوان .ص١٢٨
[3]- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٦، ٣٤٧.

يقول أبو رشيد : الذي يدل على صحة ما قلناه ، أنه لا يخلو ضده – يقصد النظر – إنْ كان له ضد ، من أمرين : إما أن يكون ذلك الضد من غير قبيل النظر ، وإما أن يكون نظراً آخر .فإنْ كان ذلك الضد لا من قبيل النظر ، فلا بد من أن يكون معقولاً ، ولا بد من أن يوجب حالاً بالعكس مما يوجبه النظر ، ولا بد من أن نجد تلك الحالة من أنفسنا .وليس يمكن أن يشار إلى معنى يقال فيه إن هذا القول غير النظر ، لأن العلم المتولد عنه ، وإنْ كان لا يصح أن يجتمع مع النظر ، فليس لأجل أنه يضاده ، بل لأجل أن النظر يقترن بالتجويز ، والعلم بالمدلول يقتضي القطع والثبات وما هو بالعكس من التجويز .فكيف يصح أن يقال إن النظر يضاد العلم ؟ ولو كان ضداً له ، لكان إنما يمتنع وجود العلم لأجل نفس النظر ، لا لما يقترن به[1] .

*إذا كان ضد النظر نظراً آخر .وهذا مما لا يجوّزه أبو رشيد ، ذلك لأن " من حق الضدين ، إذا كانا متعلقين بالغير ، أن يكون متعلقهما واحداً .وقد علمنا أن الضدين لو كانا مثلين ، فكان يجب في الضد أن يكون مثلاً "[٢] .

ويجب أن ننظر إلى مسألة " ضدية النظر للعلم " من مفهوم واسع لفكر أبي رشيد ، إذ أنها على قدر كبير من الأهمية ، ذلك لأننا قد عرفنا أن أبا رشيد يذهب إلى القول بأن حرية الإنسان أنما تعني قدرته على الفعل وضده ، وإذا كان كذلك ، لوجب أن يكون الإنسان عالماً .جاهلاً ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يختار أن يكون جاهلاً ، بمعنى أنه يفعل " الجهل " مثلما يفعل " العلم " كما أن الإنسان لا يستطيع أن يختار أن" لا يختار "! كما يقول الصوفية .

???????

---

[1]- أبو رشيد :المسائل .ص٣٤٧

[2] أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

رابعاً : الإرادة والشهوة

ا - المريد وعلاقته بفعل الإرادة

ب - الله تعالى وعلاقته بالإرادة الحادثة

ج - إرادتنا واعتقادا الضدين لا تتضادان

د - الإرادة وعلاقتها بالمراد

هـ - الإرادة وعلاقتها بوقت المراد

و - الشهوة وعلاقتها بالفعل

يفرق أبو رشيد – والمعتزلة – بين الفعل الإرادي والفعل غير الإرادي : فالفعل الإرادي .هو ما يقدم عليه الإنسان – مع اختلاف بين المعتزلة : هل الإرادة قبل الفعل أم معه[1] ؟ – حراً مختاراً ، وهذا هو شأن كل الأفعال والحركات الاختيارية التي تصدر عن الإنسان ، فتكون منه وليست فيه . والفعل غير الإرادي .هو ما يحدث في الإنسان من حركات اضطرارية ، كرعشة يده ودقة قلبه .

???????

أ –المريد وعلاقته بفعل الإرادة :

في مسألة علاقة الفاعل بفعل الإرادة ذاته ، وقع خلاف بين أبي رشيد وشيوخه من ناحية ، وبين أبي القاسم من ناحية أخرى ، حيث يذهب أبو القاسم إلى ضرورة أن يكون المريد للفعل فاعلاً للإرادة ذاتها .بينما يذهب أبو رشيد إلى نفي ذلك ، وإلى تجويز أن يخلق الله في العبد الإرادة ، ويكون العبد – في نفس الوقت – مريداً .

يقول أبو رشيد : ذهب أبو القاسم إلى أن المريد لا بد من أن يكون فاعلاً للإرادة .وعند شيوخنا أن المريد لا يكون مريداً لأنه فعلَ الإرادة ، وأن الله تعالى يصح أن يفعل الإرادة في الواحد منا ، ويكون مريداً[2] .

وتتأسس دعوى أبي رشيد في أن الإنسان يكون مريداً – رغم كون الإرادة فيه وليست منه – على القول بأن المريد له – بكونه مريداً – حال ، وهذا الحال ليس لأن الفاعل فاعلٌ للإرادة .لأن الفعلية لا حال لها .فالدلالة قد " دلّت على أن للمريد حالاً ، فلو أفاد الفعلية لما كان له بكونه مريداً حال ، لأنـــه لا يحصل للفاعل بكونه فاعلاً حال "[3] .

ويتعرض أبو رشيد لتفصيل مذهبه هذا ... فيقول : فإنْ قيل : دلوا على أن للمريد بكونه مريداً حالاً .قيل له : يدل على ذلك أن كونه مريداً يؤثر في وقوع الفعل على وجه ، وما يؤثر في الفعل أو في أحكامه لا بد من أن يكون حالاً للفاعل ، يبين

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٠٠ :١٠٤

2- أبو رشيد :المسائل .ص٣٥٢

3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع

ذلك أن كون القادر قادراً يؤثر في وقوع الفعل ، وله بكونه قادراً حال .وكونه عالماً يؤثر في وقوع الفعل على وجه الإحكام ، وله بذلك حال .كذلك يجب أن يكون للمريد بكونه مريداً حال[1] . و: يدل على ذلك أيضاً أن أحدنا يجد من نفسه أنه مريد ، كما يجد من نفسه أنه معتقد ، فما به يعلم أن للمعتقد بكونه معتقداً حالاً ، هو أن العلم بكونه معتقداً لا يتعلق إلا باختصاصه بحال ، وهذا قائم في كونه مريداً ، فيجب أن يكون له بذلك حال[2] .

???????

ب –الله وعلاقته بالإرادة الحادثة :

جمهور المعتزلة مجمع على أن الله تعالى موصوف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة[3] .لكن بعض المعتزلة ذهب إلى غير ذلك ، فكان أبو القاسم يذهب إلى القول بأن الله تعالى " لا يوصف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة "[4] .فهو – أبو القاسم – أعلن رأيه هذا تأسيساً على قوله بأن فعل الإرادة ذاته من المريد لا من الله تعالى ، ذلك لأن المريد – عند أبي القاسم – هو من فعلَ الإرادةَ .

وصحة مذهب أبي رشيد تقوم على عقيدة تنزيهية ، معتقدها أن الله تعالى قادر على فعل أي جنس من الأجناس ، إذ كل أجناس المقدورات مقدورة لله تعالى ... فالذي " يدل على صحة ما قيل – يقول أبو رشيد – أنه تعالى قادر على كل جنس من أجناس المقدورات "[5] .

???????

ج –إرادتنا واعتقادا الضدين لا تتضادان :

1- أبو رشيد :المسائل .ص٣٥٢
2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٥٤
3- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
4- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع
5- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع.مع التذكير بالمنحوت الكلامي " ليس كل مقدور حتمي الوقوع "

في مذهب أبي هاشم ، في مسألة تضاد الإرادتين والاعتقادين ، قولان : الأول .أن إرادتي الضدين تتضادان .والأخير .أن نوع الإرادة – عامةً – لا تضاد فيها .فلقد كان أبو علي يذهب إلى القول بأن إرادتي الضدين تتضادان .وكان أبو هاشم يذهب إلى أن إرادتي الضدين تتضادان ، ثم رجع عن ذلك ، وقال بأن إرادتي الضدين لا تتضادان[1] .

وأبو رشيد – في هذه المسألة – يفرّق بين إرادة الضدين من ناحية ، وإرادة الشيء على وجوه كثيرة من ناحية ثانية .وبذلك يصح استحباب السجود لله تعالى ، وتصح – في الوقت نفسه – كراهة السجود للشيطان ، وقد اجتمع هنا الضدان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، فأنه يصح أن تجتمع إرادتا الضدين ، على سبيل التخيير والاختيار ... فـ " كل ضدين يتعلقان بالغير ، يجب فيهما أن يكون متعلقهما واحداً ، ولذلك لم تكن إرادة الشيء مضادة لكراهة غيره ، ولم تكن القدرة على الشيء مضادةً للعجز عن غيره ، ولم تكن الشهوة للشيء مضادةً للنفار عن غيره ، ولم يكن العلم بالشيء مضاداً للجهل بغيره .وإذا كان كذلك ، لم يجز – في هذين الاعتقادين – أن يقال بتضادهما ، مع تغاير متعلقهما "[2] و" إن أحدنا يجوز أن يأمر بالضدين في حالة واحدة ، على وجه التخيير ، فيكون مريداً للضدين فـي وقـت واحد "[3] .

???????

د –الإرادة وعلاقتها بالمراد :

تجب الإشارة – في هذه المسألة – إلى أن بحث أبي رشيد لقضية الإرادة وعلاقتها بمرادها ، إنما كان بحثاً في حرية الإنسان ، وحرية الإرادة الإنسانية ذاتها ، مع التمييز بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ، ذلك فيما عُرف عند المعتزلة بـ " حرية الأخذ والترك " ، وهي تلك المرحلة السابقة للإرادة نفسها ، وهي المرحلة

---

1. أبو رشيد :المسائل .ص٣٣٠، ٣٣١، ٣٥٤.
2. أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٣١ ،د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤١٩
3. أبو رشيد :المسائل .ص٣٥٤

المعروفة بـــ " وقت العزم " أو هو وقت التردد بين الإقدام على الفعل والإحجام عنه .ومعلوم أن الحرية أنما تتمثل – أحسن تمثُل – في الوقت الذي يقف فيه الإنسان موقف المختار الذي له أن يفعل هذا ويترك ذاك ، تبعاً للدواعي والصوارف ، ومن ثم تختلف إرادة العبد عن إرادة الرب ، إذ إرادة العبد يلزمها وقت للعزم ، بينما إرادة الرب تعالى لا يلزمها وقت للعزم ؛ لأن الله تعالى لا يتردد بين فعلين ، بينما العبد يتردد بين الفعلين[1] .

ويعرض لنا أبو الحسن الأشعري صورة الخلاف بين المعتزلة في هذه القضية ... فيقول : اختلفت المعتزلة في الإرادة : هل تكون موجبةً لمرادها أم لا ؟ فقال أبو الهذيل وإبراهيم النظام ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي : إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل ، موجبةٌ لمرادها .وزعم الإسكافي أنه قد تكون إرادة غير موجبة ، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث . وقال بشر بن المعتمر وهشام الفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر وأبو علي الجبائي : الإرادة لا تكون موجبة .وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجبة أن يمنع الإنسان من مرادها[2] .

وواضح – هنا – أن المعتزلة تجعل التردد والعزم والاستجابة للدواعي والصوارف ، مدخلاً للقول بوقتين : وقت يسبق الإرادة .وهو وقت الاختيار .ووقت الإرادة .وهو وقت الفعل الإرادي . فالإنسان يختار في الوقت الأول ، ويفعل في الوقت الثاني .

ويذهب أبو رشيد – مع غالبية المعتزلة – إلى القول بأن الإرادة لا تكون موجبة لمرادها ، وذلك على غير ما قاله أبو القاسم ، الذي يذهب إلى القول بأن الإرادة موجبة لمرادها ، بمعنى أن الكثير من شيوخ الاعتزال يرون أن " الإرادة لا يجوز أن تكون موجبة للمراد ، ويذهب أبو القاسم إلى أن الإردة موجبة "[3] .

???????

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٠٢ ،د.سعيد مراد :ابن منوية .ص٤١٦

2- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص١٠٠

3- أبو رشيد :المسائل .ص٣٥٧ :٣٦١

هـ -الإرادة وعلاقتها بوقت المراد :

في ذلك يقول أبو الحسن الأشعري : واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة ، في الإرادة للفعل : هل تجامع المراد أم لا ؟ على مقالتين : فمنهم من زعم أن الإرادة ، وإنْ كانت غير موجبة ، فلا تكون إلا قبل المراد .ومنهم – الجبائي – الذي زعم أن الإرادة التي هي قصد للفعل ، مع الفعل لا قبله[1] .

وأبو رشيد – في هذه المسألة – يقدم لنا تفرقةً بين الإرادة التي توجب مرادها على وجه دون آخر ، فتكون – بذلك – هي التي تلازم أو تقارن المراد ، وبين الإرادة التي ليست كذلك ، فتكون – بذلك – هي التي ليس من الضروري أن تلازم المراد .

يقول أبو رشيد : ذكر أبو القاسم أن الإرادة تكون متقدمةً للمراد ، ولا يجوز أن تكون مقارنةً له .وذكر شيوخنا أن الإرادة على ضربين : أحدهما يؤثر في وقوع المراد على وجه .والآخر لا يؤثر فيه .فما يؤثر في وقوع المراد على وجه دون وجه ، يجب أن تكون مقارنة له ، أو لأول جزء من أجزائه .وما لا يؤثر فيه ، فإنْ كان مما يفعله لأمر يرجع إلى أن الداعي إلى المراد يدعو إلى الإرادة ، فيجب – أيضاً – أن تقارنه ، لأنها مع المراد كالشيء .وإنْ لم تكن كذلك فإنه يجوز أن تتقدم ، ويجوز أن تقارن[2] .

???????

و -الشهوة وعلاقتها بالفعل :

في هذه المسألة ، يجب التمييز بين الإرادة وبين الشهوة ، حيث الإرادة هي التي بها يفعل الفاعل في غيره مراداً ، وأما الشهوة فهي " ميل الطباع "[3] .

1- الأشعري :مقالات الإسلاميين .ج٢ ص٩٤ ،وعن وقت المراد وعلاقة ذلك بالإرادة ...يقول الدكتور سعيد مراد :إذا كان الإنسان فاعلاً على الحقيقة ،فلا بد من اختلاف أحوال الفاعلين ،وذلك يقوم على تحليل الفعل الإنساني وتحديد أركانه .ونقطة البداية القول بأن اختلاف أحوال الفاعلين في أفعالهم مبنية على أن القدرة سابقة للفعل .انظر :د.سعيد مراد :ابن متوية .ص٤١٩

2- أبو رشيد :المسائل .ص٣٦١ :٣٦٢

3- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٦٩

ويذهب أبو رشيد إلى أن الشهوة في العبد وليست منه ، فهي – الشهوة – لا تدخل تحت مقدور العباد[1] .

وشهوة القبيح – من حيث كونها ميل الطباع – لا تكون قبيحةً ، تأسيساً على أن الشهوة في العبد وليست منه ... فإن " الذي يدل على صحة أن الشهوة – شهوة القبيح – لا تكون قبيحة ، أنها لا يجوز أن تكون من فعلنا ، ويجب أن تكون من فعل الله تعالى فينا ، وقد ثبت أنه لا يجوز أن يختار القبيح ، فيجب أن نقضي بحسن الشهوة ، لأنها لا تدخل تحت مقدورنا "[2] .

كما يدلل أبو رشيد على صحة مذهبه ، بالقول بأنه لو قبحت الشهوة ، لكان لا يحسن التكليف ، والتكليف من الله تعالى ،وهو – التكليف – لا يكون إلا مع شهوة القبيح ، والنفار عن الحسن[3] .فذلك يعني " أن الشهوة للقبيح ، لو كانت تقبح ، لكان يجب أن لا يحسن من الله تعالى التكليف ، لأن التكليف لا يحسن إلا مع شهوة القبيح والنفار عن الحسن ، وكل ما لا يتم إلا بقبيح فيجب أن يقبح ، وهذا أيضاً مبنيّ على أن الشهوة من فعل الله تعالى تحصل "[4] . ويعني " أنّ شهوة القبيح لو كانت تقبح ، لكانت أنما تقبح من حيث إنها داعية إليه ، وكالمفسدة فيه .والشهوة لا تكون داعية إلى فعل القبيح ، ومن ثم لم يجز أن يقال بقبحها "[5] .

???????

1- أبو رشيد :المسائل .ص٢٧٠

2- أبو رشيد :المصدر السابق .ص٣٦٩ ،٢٧٠

3- في الأثر :أن الجنة قد حفت بالمكاره ،وأن النار قد حُفت بالشهوات .انظر :الإمام مسلم :صحيح مسلم . ج٤ ص٢١٧٤ حديث رقم ٢٨٢٢ ،عبد الله بن عدي الجرجاني :الكامل في ضعفاء الرجال .تحقيق .يحيى مختار غزاوي .دار الفكر .بيروت ١٩٨٨م ط٣ ج٥ ص١٤٧ ،ج٧ ص٢٠٣

4- أبو رشيد :المسائل .ص٣٦٩

5- أبو رشيد :المصدر السابق .نفس الموضع ،ولمزيد من معرفة موقف أبي رشيد من متعلقات الإرادة والشهوة .انظر :أبو رشيد :المسائل .ص٣٦٩ :٣٨١

الخاتمة والنتائج

الخاتمة والنتائج :

نستطيع – من هذه الدراسة – أن نتبين أصالة الفكر الإسلامي ، وذلك في أحد مصادره ، وهو الفكر الاعتزالي ، ببيان أن شخصية هذه الدراسة – أبو رشيد النيسابوري – كانت مفكراً إسلامياً أصيلاً ، سعى – من كل محاوراته – إلى الدفاع عن العقيدة وتنقية التوحيد ، وجعل الإنسان في المكان الذي أراده له خالقه سبحانه .وقد كان سند أبي رشيد في كل ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن ذلك يمكننا أن نبين ما انتهت إليه الدراسة في النقاط التالية :

*أن الفكر الاعتزالي فكر تنويري ، وهو بذلك يصلح لأن يكون مشروعاً للأمة لتكوين – أو إعادة تكوين – العقل العربي الإسلامي ، وذلك قد ظهر واضحاً في مواقف المعتزلة من كثير من الاتجاهات الظلامية والغيبية التي أرادت تكبيل العقل الإسلامي / العربي ، وهي – هذه الاتجاهات – قائمة بيننا بأشكال وأسماء مختلفة .

*أن الدعوة إلى الجبر ، لم تتخذ الدين إلا وسيلة تأويلية ، بينما هي – في الحقيقة – كانت بواعز سياسي نفعي ، أوعزت به السلطة السياسية لبعض من فقهاء البلاط الخليفي لتبرير التحول من الخلافة الراشدة المبنية على الشورى إلى الملك العضوض المبني على القول بالتوريث ، وذلك حين أعلن معاوية بن أبي سفيان توريث الحكم لابنه يزيد ، وكذلك كان الهدف من ذلك تبرير سفك دماء المسلمين – عامةً – ودماء أهل البيت النبوي الشريف – خاصة – من خلال تأويل بعض آيات القرآن الكريم ، وبعض الأحاديث النبوية الشريفة .

*أن مذهب الإرادة الحرة – مذهب المعتزلة – إنْ لم يكن متصلاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه يتصل – على الأقل – بالصحابة الأجلاء ، مثل الصحابي أبي ذر الغفاري .مع ضرورة تمحيص محاولات البعض قصر المسميات الدينية ، أو بعضها ، على فئة دون أخرى ، في محاولة لخلع هذه المسميات الدينية عن المعتزلة ، مع أنهم – المعتزلة – أخذوا بالقرآن الكريم والسنة معاً ، مما يُظهر خواء هذه المحاولات ، فضلاً عن عدم مشروعيتها .

*أن أبا رشيد يقدم العقل على النقل تقديم معرفة لا تقديم تشريف ، لأن النقل عُرف بالعقل ، وبذلك يكون هذا التقديم تقديم وسيلة – آلة – ذلك لأننا لو أسقطنا شهادة العقول ، لما كان من اليسير علينا معرفة الله تعالى .

وإذا كان ذلك هو موقف أبي رشيد من القرآن الكريم ، فإن موقفه من السنة النبوية هو التقديس ، باعتبار أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام ، وبذلك يكون التمسك بالسنة هو طريق أبي رشيد ومعتقده ، هو ومدرسته ، وإذا كان هناك تحرّز في الحديث ، فلضرورة التأكد من صحة نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

*أن أبا رشيد يربط ربطاً وثيقاً بين قضية تنزيه الله تعالى وبين البحث في الذات والصفات ، مما يجعل ذلك تدليلاً على الاتساق الفكري في فكر أبي رشيد ، ذلك لأن إعلان أبي رشيد تنزيه الله تعالى سيتضح أكثر وأكثر حين يظهر لنا كيف يبحث في صفات الله تعالى ، وكيف ينفي عنه تعالى المشابهة والجسمية ، لأن أبا رشيد كان في بحثه هذا يذهب إلى التنزيه المطلق لله تعالى ، وإثبات ذاته سبحانه ذاتاً قديمة ، ونفي الصفات الزائدة على هذه الذات ، وذلك – عند أبي رشيد – هو عين التوحيد .

*أن أبا رشيد يرفض كل ما عدا النظر وسيلةً للمعرفة – بوجه عام – ومعرفة الله تعالى – بوجه خاص – مما سيدفعه إلى القول بنفي التقليد ، سواء كان المقلد مقلداً لمن هم أكثر منه أو أصلح منه أو أزهد منه ، ذلك لأن أبا رشيد يذهب إلى اعتبار أن المعرفة نوع من العمومية ، وكل ما يراد له العمومية ، يجب أن يعتمد على ما هو عام ومشترك بين الناس : العقل .

*أن أبا رشيد يقول بحدوث العالم ، وذلك من خلال القول بالدعاوى الأربع ، وهذا – عنده – مدخل للكلام في الصفات بنوعيها : الإثبات والنفي .إذ الكلام في قضية الصفات يلي التدليل على وجود الله تعالى محدثاً ، وذلك وفق قياس الغائب على الشاهد .وأبو رشيد في مبحثه هذا قد تجاوز كثيراً من التصورات غير العقلانية في تصور علاقة الذات بالصفات .وقد دفع أبا رشيد إلى البحث في هذه المسألة عواملُ كثيرة ، لعل من أهمها أن النصوص الدينية لم تعرض لهذه المسألة عرضاً

قطعي الدلالة ، كما أن عصر أبي رشيد قد كان عصراً مليئاً بالتيارات الفكرية المنحرفة ، والتي تمثلت في مقولات التشبيه والتجسيد والتجسيم والحلول .

*أن أبا رشيد يذهب إلى القول بوجود الأكوان ، ولو في الجزء المنفرد – الذرة – وأن هذه الأكوان حادثة ، وأن كل الأجسام تشتمل على هذه الأكوان ، فتكون حادثةً مثلها ، إذ المشتمل على المحدث لا بد وأن يكون محدثاً مثله ، وذلك للتدليل على القول بحدوث العالم الطبيعي بجواهره وأعراضه .

*أن جوهر مذهب أبي رشيد هو القول بتنزيه الله تعالى ، ذلك لأن هدفه الأول هو الدفاع عن التوحيد ، وهذا سيدفعه إلى القول بشيئية المعدوم ، كمدخل للقول بتنزيه الله تعالى ، إذ لو قيل بغير ذلك ، للزم عن هذا القول تغير في علم القديم ، لما سيجدّ عليه من معلومات ومعارف ، وهذا أمر يتنافى مع مبدأ التنزيه المطلق لله تعالى الذي يرفعه أبو رشيد .

*اقتراب أبي رشيد من بعض الأقوال العلمية ، وذلك حين رفع القول بالخلاء في العالم .مع العلم بأن ذلك تم دون إلحاقه بجوانبه النظرية والتطبيقية ، إذ كان الهدف من وراء ذلك القول إثبات الحركة للقول بحدوث العالم واحتياجه إلى محدث ... وهو الله تعالى .لكن تبقى لأبي رشيد مزية جدية البحث ، وإن كان قد سلك طرقاً غير علمية ، إلا أن تدليلاته على قضيته تلك اتسمت بقدر كبير من سعة الأفق والقدرة على التحليل والبيان ، اعتماداً على البرهان ، لا على الجدل ولا على الخطابة.

*يذهب أبو رشيد إلى التنزيه المطلق ، وذلك حين يقدم لنا تدليلاته الكثيرة الراقية القائلة برفض القول بالطبائع ، ايماناً منه بأن القول بالطبائع يحد من قدرة الله تعالى ، وهي قدرة لا يحدها حد ، فهي قدرة مطلقة ، ومن ثم فإن أبا رشيد حين يرفض الذهاب إلى القول بالطبائع ، فإن رفضه هذا قد جاء سعياً وراء تأكيد القدرة الإلهية المطلقة ، مع إعلانه الالتزام – في الوقت نفسه – باحترام القوانين الطبيعية ، وعدم القول بتعطيلها أو نفيها .!!

*أبو رشيد متسق في مذهبه – بوجه عام – أكثر من كثيرين من المتكلمين السابقين عليه ، فهو حين يعرض لقضية اللغة وأصل نشأتها ، يربط ذلك بعقيدة

المعتزلة في خلق القرآن ، إذ من الضروري الربط بين التوجه العقلي عنده وبين قوله بخلق القرآن ، هذا من ناحية ، وبين القول بأن اللغة اصطلاحية أو توفيقية ، من ناحية أخرى ، ذلك لأنه يجب الربط بين القول بقدم القرآن الكريم ، وبين القول بتوقيف اللغة ، مع التعرض لبيان الخطأ ، بل الأخطاء ، التي نتجت عن " جبر " الآخرين على اعتقاد " تصور " خلق القرآن .

*أبو رشيد متسق في مذهبه – بوجه عام – كذلك – من خلال عرضه لقضية عدم توليد الضد للضد ، ذلك لأنها قضية ليست تقف عند مجرد الحدود الطبيعية الفيزيائية ، بل إن أبا رشيد قد عبر بها إلى المجال الأخلاقي الميتافيزيقي ، لأن القول بتوليد الحركة للسكون – على المستوى الطبيعي – سيؤدي إلى القول بجواز توليد المعصية للتوبة ، على المستوى الأخلاقي .

*أبو رشيد يقترب من التصور الفلسفي لعلاقة البدن بالحياة ، فعلى حين جعل بعض المتكلمين الحياةَ مرهونةً بالتغذي ، يميل أبو رشيد إلى التصور الفلسفي والإسلامي من جعل الحياة هي سلامة الأعضاء ، أو بتعبيره هو " سلامة البنية المخصوصة ".

*دفاع أبي رشيد عن مبدأ الاعتزال الأول : العدل .ومبدأ التنزيه الإلهي ، يظهر واضحاً في تفرقته بين القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية ، وقصر الفعل الإنساني على القدرة الإنسانية تنزيهاً للفعل الإلهي عن المثلية مع الفعل الإنساني المتصف بالضعف والخطأ .

*مبدأ " العقل أساس التكليف " يأخذ به أبو رشيد ، ويبدو هذا واضحاً في جعله الإقرار الكلامي ، دون المعرفة ، لا يعد توحيداً ، إذ لا بد من المعرفة ولو لم يُنطق بها ، كالحال مع البكم قبل التكليف ، وهذا هو مبدأ الإسلام في التكليف .

*ويبقى – بعد ذلك – أن نقول إنه من أخطاء أبي رشيد النيسابوري التي وقع فيها ، قوله بسكون الأرض وسطحيتها ، وذلك اعتماداً على مناهج غير دقيقة – منها إقحام النص الديني مفسراً للظواهر الطبيعية – مما أوصله إلى نتائج غير دقيقة .كما يؤخذ على أبي رشيد – والمعتزلة عامةً – ربط الفكر الاعتزالي بالدولة سياسياً ، لأنه

ذهب إلى الري وقت أن كان القاضي عبد الجبار هو المتكلم الأثير لدى السلطة البويهية ، مما أدى إلى نفيهم سياسياً ، وتهميشهم فكرياً واجتماعياً مباشرةً بعد الانقلاب الذي حدث في عهد المتوكل ، ثم – مع مد الخط على استقامته – عرفنا إجراءات الثأر المعنوي والانتقام المعرفي من المعتزلة ، فكان من نتائج ذلك أن انقطعت الصلة بين الاعتزال – وهو الفكر التنويري – وبين جموع المسلمين ، مما ولّد انفصاماً لا زلنا نعاني منه حتى يومنا هذا ، بين المعقول النظري والممارسة العملية ، وبين المعتقد والسلوك ، وبين الوصف النصي والواقع المعاش .وهذا كله نرى ظواهره ونعايشها .وكلنا رجاء ألا يطول ما نعانيه .

??????????????

???????

???

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع :

أولاً : مؤلفات أبي رشيد النيسابوري :

ديوان الأصول .تحقيق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .دار الكتب.القاهرة ١٩٦٩م

المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .تحقيق د.معن زيادة ،د. رضوان السيد .دار الاتحاد .بغداد ١٩٧٩م

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٥٩م

ابن أبي شيبة العبسي (محمد بن عثمان) :العرش وما روي فيه .تحقيق . محمد بن حمد الحمود .مكتبة العلا .الكويت ١٤٠٦هـ ط١

ابن الأثير (محمد عبد الواحد) :أسد الغابة في معرفة الصحابة .القاهرة ١٢٨٦هـ

:الكامل في التاريخ .القاهرة ١٣٠٣هـ ، طبعة بتحقيق .أبو الفداء عبد الله القاضي .دار الكتب العلمية .بيروت ١٤١٥هـ/١٩٥٥م ط٢

:اللباب في تهذيب الأنساب .القاهرة ١٣٥٧هـ

ابن الأكفاني (محمد السنجاري):نخب الذخائر في أحوال الجواهر .تحقيق .الأب أنستاسي الكرملي .المطبعة النصرية .مصر ١٩٣٩م

ابن تيمية (الإمام تقي الدين) :الفرقان بين الحق والباطل .مكتبة القاهرة

:الرسائل الكبرى.المطبعة العامرة.مصر١٣٢٣هـ

:الفتاوى الكبرى .تحقيق .حسنين محمد مخلوف . مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

:منهاج السنة النبوية .بهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .دار الكتب العلمية .بيروت

:التوسل والوسيلة .المطبعة السلفية .القاهرة ١٤٠٠هـ ط٢

:السياسة الشرعية.مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٦٣م

:الإيمان .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

:اقتضاء الصراط المستقيم .مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٣٦٩هـ ط٢

:معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول صلى الله عليه وسلم .المطبعة السلفية .القاهرة ١٤٠٠هـ

:في عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية .المطبعة السلفية .القاهرة ١٤٠١هـ ط٣

:الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى .المطبعة السلفية .القاهرة ١٣٩٧هـ ط٢

:الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .نشر الكردي والقباني .القاهرة ١٩٠٥م

:تفسير سورة الإخلاص .نشر وتصحيح النفساني. القاهرة ١٣٢٣هـ

ابن الجندي :مناقب الإمام أحمد بن حنبل .مصر ١٩٥٢م

ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي " أبو الفرج ") :المنتظم في تاريخ الملوك والأمم .حيدر أباد ١٩٣٨م

:ذم الهوى .تحقيق د.علي عبد الواحد وافي .دار الكتب الحديثة .القاهرة ١٩٦٢م ط١

:صفة الصفوة .حيدر أباد .الهند ١٣٥٦هـ ط١

:تلبيس إبليس.مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

:الضعفاء والمتروكين .تحقيق .عبد الله القاضي . دار الكتب العلمية . بيروت ١٤٠٦هـ ط١

ابن حبان (محمد بن حبان البستي) :صحيح ابن حبان .تحقيق.سعيد الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة .بيروت ١٤١٤هـ

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي) :لسان الميزان .حيدر أباد ١٣٣٠هـ ، طبعة بتحقيق .دائرة المعارف النظامية بالهند .مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ط٣

:الإصابة في تمييز الصحابة.مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ ط١

:فتح الباري شرح صحيح البخاري .المطبعة الإميرية . القاهرة ١٣٠١هـ ، طبعة بتحقيق .محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب . دار المعرفة .بيروت ١٣٧٩هـ

:تهذيب التهذيب .حيد أباد ١٣٢٦هـ

ابن حزم (الحافظ أبو محمد) :جمهرة أنساب العرب .دار المعارف .القاهرة ١٩٦٢م ط١

:الرد على ابن النغريلة اليهودي .تحقيق د .إحسان عباس .دار العروبة .القاهرة ١٩٦٠م

:مراتب الإجماع .ملحق به نقد مراتب الإجماع لابن تيمية .دار زاهد القدسي .القاهرة ١٣٥٧هـ ط٣

:الفصل في الملل والنحل .مصر ١٩٢٩م ، طبعة مكتبة السلام العالمية ، طبعة مكتبة الخانجي . القاهرة

: المحلى . جزء العقيدة . تحقيق . لجنة إحياء التراث العربي . دار الآفاق الجديدة . بيروت

ابن حنبل (الإمام أحمد) :الرد على الزنادقة والجهمية.تحقيق.محمد حامد الفقي. مكتبة السنة المحمدية .القاهرة ١٩٥٦م ،طبعة بتحقيق .محمد حسن راشد . المطبعة السلفية .جدة ١٣٩٣هـ

:المسند .القاهرة ١٩٤٦م : ١٩٥٦م

ابن حمزة (الإمام يحيى العلوي) :مشكاة الأنوار .مصر ١٩٥٣م

ابن حيوة (النعمان) :كتاب أساس التأويل .دار الثقافة .بيروت ١٩٦٠م

ابن خزيمة (محمد بن إسحق) :كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب .مراجعة . محمد خليل هراس .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

ابن خلدون (عبد الرحمن) :المقدمة .تحقيق د .على عبد الواحد وافي .مصر ١٩٦٠م ، طبعة دار العلم .بيروت ١٩٨٤م ط٥

ابن خلكان :وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .تحقيق د .إحسان عباس .دار الثقافة .بيروت

ابن رشد (أبو الوليد) :فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال .دار إحياء الكتب العربية .بيروت

:الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .تحقيق د .محمود قاسم .مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة ١٩٥٥م

: تهافت التهافت .تحقيق د .سليمان دنيا .دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ ، ١٩٨١م

ابن رستة :أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام .ضمن نوادر المخطوطات .تحقيق .عبد السلام هارون .مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . مصر ١٩٥٤م

ابن زياد (أبو زكريا يحيى) :معاني القرآن .الهيئة المصرية العامة للكتاب .ج٣ تحقيق د .عبد الفتاح إسماعيل ١٩٧٢م

ابن سعد(محمد بن منيع البصري الزهري):الطبقات الكبرى .ليدن ١٣٢٢هـ ، طبعة دار صادر .بيروت

ابن سعيد (سعيد) :دولة الخلافة .دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي . دار النشر المغربية .الدار البيضاء ١٩٨٠م

ابن سينا (الشيخ الرئيس):عيون الحكمة.وكالة المطبوعات.الكويت ١٩٨٠م ط٢

:رسالة في السعادة.مطبعة مجلس وزارة المعارف العثمانية ١٣٥٣هـ ط١

:رسالة القدر .مطبعة مجلس وزارة المعارف العثمانية

.حيدر أباد .الدكن ١٣٥٣هـ

:الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة.

جامعة الأزهر .مصر ١٩٨٠م

:الشفاء.النفس .تحقيق.الأب جورج شحاتة قنواتي. الهيئة

المصرية العامة للكتاب .مصر ١٩٧٥م

:الإشارات والتنبيهات .الإلهيات .مع شرح نصير الدين

الطوسي .القسم الثالث .تحقيق د.سليمان دنيا .دار المعارف .القاهرة ط٢

ابن عباد (الصاحب) :رسالة في الهداية والضلالة .تحقيق .حسين علي محفوظ. طهران ١٩٥٥م

:رسائل الصاحب بن عباد .تحقيق .عبد الوهاب عزام ،

د .شوقي ضيف .دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ ط١

:كتاب الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن

والعقل. تحقيق .الشيخ محمد حسن آل ياسين .ضمن نفائس المخطوطات .المجموعة الأولى . المطبعة الحيدرية .النجف ١٩٥٢م

:عنوان المعارف وذكر الخلائق .تحقيق .الشيخ محمد

حسن آل ياسين .دار التضامن .بغداد ١٩٦٣م

ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) :العقد الفريد .تحقيق .أحمد أمين .لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر ١٩٥٦م ط٢ ، طبعة بتحقيق .محمد سعيد العريان .القاهرة ١٩٤٥م

ابن عبد الكريم (د.محسن) :أعيان الشيعة .دمشق ١٩٣٥م

ابن عربي (محيي الدين) :الفتوحات المكية .دار الكتب العربية الكبرى .القاهرة ١٣٢٩هـ

: إنشاء الدوائر .تحقيق .د.نيبرج .ليدن ١٣٣٩هـ

ابن عساكر (أبو القاسم) :تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري .دار الكتاب العربي .بيروت ١٩٧٩م

ابن عطاء (واصل) :خطبة واصل التي جانب فيها الراء .ضمن نوادر المخطوطات .المجموعة الأولى .تحقيق .عبد السلام هارون ١٩٧٢م ط٢

ابن علان (محمد) :دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٧م

ابن العماد (أبو الفلاح) :شذرات الذهب في أخبار من ذهب .مكتبة القدسي . القاهرة ١٣٥٠هـ ، طبعة دار الآفاق الجديدة .بيروت

ابن عيسى (أحمد بن إبراهيم) : شرح قصيدة ابن القيم . تحقيق . زهير الشاويش . المكتب الإسلامي . بيروت ١٤٠٦هـ ط٣

ابن القاسم (الإمام الهادي إلى الحق أبو الحسين) :رسائل العدل والتوحيد . تحقيق د .محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله) :عيون الأخبار .وزارة الإرشاد .مصر ١٩٦٣م

:الإمامة والسياسة.مطبعة الحلبي.القاهرة١٩٦٣م

:المعارف.تحقيق د.ثروت عكاشة.دار المعارف. القاهرة ١٩٨١م ط٤

:تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث .مكتبة المتنبي .القاهرة

:تأويل مشكل القرآن .تحقيق .السيد أحمد صقر. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٥٤م

ابن القفطي (جمال الدين أبو الحسين) :إخبار العلماء بأخبار الحكماء .مطبعة السعادة .القاهرة ١٣٢٦هـ

ابن القيم (ابن فرحون برهان الدين المالكي) :الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب .طبقات المالكية .القاهرة ١٣٥١هـ

ابن القيم (شمس الدين) :اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية .القاهرة١٣٥١هـ ، طبعة دار المعرفة

:شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ،مصر ١٣٢٣هـ ط١

:أعلام الموقعين .مطبعة النيل .١٣٢٥هـ

:الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة .اختصار . محمد بن الموصلي .مكتبة الرياض الحديثة .الرياض

:إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان .تحقيق وتصحيح وتعليق .محمد حامد الفقي .دار المعرفة . بيروت

:هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى .تحقيق وتقديم وتعليق د .أحمد حجازي السقا .المكتبة القيمة .مصر ١٣٩٩هـ ط٢

:الجواب الكافي .مطبعة أطلس .مصر ١٩٧٩م

:حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح .مصر

:الروح .تحقيق د .محمد أنيس عبادة ، د.محمد فهمي السرجاني .مكتبة مصر ١٩٧٩م

ابن كثير (الحافظ أبو الفدا) :تفسير القرآن العظيم .كتاب الشعب .مصر

:البداية والنهاية .دار الفكر .بيروت ١٩٧٨م ، طبعة مكتبة المعارف . بيروت ١٩٨٧م

ابن متوية (الحسن) :التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض .تحقيق وتقديم وتعليق د.سامي نصر لطف ،د .فيصل بدير عون .تصدير د .ابراهيم بيومي مدكور. دار الثقافة للطباعة والنشر .القاهرة ١٩٧٥م

ابن المثنى (أبو عبيدة معمر) :مجاز القرآن .تحقيق د .محمد فؤاد سزكين . مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٥٤م

ابن محمد (القاسم) :الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعدله في المخلوقين وما يتصل بذلك من أصول الدين .تحقيق د .ألبير نصري نادر .دار الطليعة .بيروت ١٩٨٠م ط١

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى):البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار. مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٤٧م ط١

:طبقات المعتزلة .تحقيق .سوسنة ديفلد .بيروت ١٩٦١م

ابن مزاحم (نصر) :وقعة صفين .تحقيق وشرح .عبد السلام هارون . المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر .مصر ١٩٦٢م ط٢ ،١٩٨١ م ط٣

ابن منظور(محمد بن مكرم) :لسان العرب .دار صادر .بيروت .ط١

ابن نباتة المصري (جمال الدين محمود) :سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون .مطبعة الموسوعات .مصر ١٣٢١هـ ط٤

ابن نبي (مالك) :الظاهرة القرآنية .تحقيق د.عبد الصبور شاهين. مصر ١٩٦١م ط٢

ابن النديم :الفهرست .تحقيق .رضا تجدد .طهران ١٩٧١م ،طبعة دار المعرفة . بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م

ابن النعمان (الشيخ المفيد) :أوائل المقالات في المذاهب المختارات .تبريز ١٣٦٣ هـ ط١

أبو ريان (د.محمد علي) :تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام .دار المعرفة الجامعية .الإسكندرية ١٩٨٣م

أبو رغيف (طاهر عبد الله) :التوبة والعفو الإلهي .مصر

أبو ريدة (د.محمد عبد الهادي) :إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية .مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر ١٩٤٦م

أبو زهرة (محمد) :الإمام زيد .مصر ١٩٥٩م ط١

:ابن تيمية .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٧٧م

:مالك .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٧٨م ط٢

:تاريخ المذاهب الإسلامية .دار الفكر العربي .القاهرة

١٩٧٢م ط١

:محاضرات في النصرانية .معهد الدراسات الإسلامية

. مصر ١٩٦٣م ط٣

أبو زيد (د.نصر حامد) :التفسير العقلي للقرآن .دراسة في قضية المجاز في القرآن .دار التنوير .بيروت ١٩٨٣م ط٣

أبو العز (قاضي القضاة علي) :شرح الطحاوية في العقيدة السلفية .تحقيق . أحمد شاكر .دار المعارف ١٣٧٣هـ

أبو النصر (أبو القاسم هبة الله) :أسباب النزول .وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي الحسن النيسابوري .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ

أبو النصر (عمر) :الخوارج في الإسلام .مكتبة المعارف .بيروت ١٩٥٦م

إبراهيم (د.زكريا) :مشكلة الحرية .مكتبة مصر .القاهرة ١٩٧١م ط٣

الإدريسي (محمد بن علي السنوسي):المسلسلات العشرة في الأحاديث النبوية . دار ليبيا للنشر والتوزيع .بنغازي ١٩٦٧م

الإسفراييني (أبو المظفر) :التبصير في الدين .تحقيق وتعليق .محمد زاهد الكوثري .مطبعة الأنوار .القاهرة ١٩٤٠م ط١ ، طبعة ١٩٥٥ م

إسماعيل (د.محمود) :الحركات السرية في الإسلام .مصر ١٩٧٣م

الأشعري (أبو الحسن) :مسألة في الإيمان .ضمن مجموعة ست رسائل . مطبعة النجاح .مصر

:الإبانة عن أصول الديانة .تحقيق د .فوقية حسين محمود

.دار الكتاب ١٩٨٧م

:اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع .بيروت ١٩٥٢م ،

طبعة بتحقيق د .حمودة غرابة .القاهرة ١٩٧٥م

:مقالات الإسلاميين .تحقيق .محمد محيي الدين عبد

الحميد .مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٧٠م

الأصبهاني (أبو نعيم أحمد) :حلية الأولياء .دار الكتاب العربي .بيروت ١٤٠٥هـ ط٤

الأصفهاني (أبو عبد الله حمزة بن الحسن):تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء. بيروت ١٩٦١م

الأصفهاني (أبو الفرج) :الأغاني .تحقيق .سمير جابر .دار الفكر .بيروت

الأصفهاني (أبو مسلم) :ملتقط جامع التأويل .جمع .سعيد الأنصاري .كلكتا . الهند ١٣٤٠هـ

الأصفهاني (أبو نعيم) :حلية الأولياء وطبقات الأصفياء .مصر ١٩٣٢م

الأصفهاني (الراغب) :مقدمة في التفسير .مصر ١٣٢٩هـ ط١

:المفردات في غريب القرآن .تحقيق .محمد سيد كيلاني .مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٦١م

الأصطخري (أبو إسحق) :مسالك الممالك .المكتبة العربية ١٩٦٧م

آل الشيخ (عبد الرحمن) :فتح المجيد شرح كتاب التوحيد .مكتبة أنس بن مالك. القاهرة ١٤٠٠هـ ط٢

الألوسي (د.حسام الدين) :حوار بين الفلاسفة والمتكلمين .دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٨٦م

الآمدي (سيف الدين) :غاية المرام في علم الكلام .تحقيق .حسن محمود عبد اللطيف .مصر ١٩٧١م

:المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين .تحقيق د.حسن محمود الشافعي .مصر ١٩٨٣م

:الإحكام في أصول الأحكام .مصر ١٩١٤م

أمين (أحمد) :فجر الإسلام .مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٨٢م ط١٣

:ضحى الإسلام .مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٨٤م ط١

الأمين (السيد محسن) :أعيان الشيعة .مطبعة الإنصاف .بيروت ١٩٦٠م

أمين (د.عثمان) :الفلسفة الرواقية .مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة ١٩٧١م ط٣

الأندلسي (صاعد) :طبقات الأمم .بيروت ١٩٢٢م

الإيجي (عضد الدين) :جواهر الكلام .مصر ١٩٣٥م ط١

:المواقف في علم الكلام .طبعات مختلفة

الباقلاني (أبو بكر) :التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة .تحقيق .محمود الخضيري ، د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .دار الفكر العربي .القاهرة ١٩٤٧م

:إعجاز القرآن.تحقيق .السيد أحمد صقر .دار المعارف . ط١٢

:الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .نشرة محمد زاهد الكوثري .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٦٣م

الباقوري (أحمد حسن) :معاني القرآن بين الرواية والدراية .مصر ١٩٨٦م

بدوي (د.عبد الرحمن) :التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .دار النهضة العربية .القاهرة١٩٦٥م ط٣

:مذاهب الإسلاميين .بيروت ١٩٧١م

:دور العرب في تكوين الفكر الأوربي في العصر الوسيط .مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة ١٩٦٧م ط٢

البصري (الحسن) :رسالة في القدر .ضمن رسائل العدل والتوحيد .تحقيق د . محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م

البصري (أبو الحسين) :المعتمد في أصول الفقه .جمع .الشيخ خليل الميس . دار الكتب العلمية .بيروت ١٩٨٣م

البغدادي (أبو البركات) :المعتبر في الحكمة .حيدر أباد .الدكن ١٣٥٧ هـ ، ١٣٥٨هـ

البغدادي (عبد القاهر) :الفرق بين الفرق .تحقيق .محمد بدير .مصر ١٩١٠م

:أصول الدين .لجنة إحياء التراث .دار الآفاق الجديدة.
بيروت ١٩٨١م ط١ ، طبعة مطبعة الدولة .استانبول ١٩٢٨م

البكري (أبو عبيد) :معجم ما استعجم .مصر ١٩٥٤م

بلبع (د.عبد الحكيم) :أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري .مكتبة مصر ١٩٥٩م

البلخي (أبو القاسم) :فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٤م

بيصار (د.محمد) :في فلسفة ابن رشد .الوجود والخلق .دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣م ط٣

البيضاوي (ناصر الدين) :أنوار التنزيل وأسرار التأويل .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٦٨م ط١

بيضون (فاروق) :أثر الحضارة العربية في أوربا .بيروت ١٩٦٤م

البيلي (د.محمد بركات) :دراسات في تاريخ الدولة العباسية .مصر ١٩٨٦م

البهلولي (القاضي جعفر بن أحمد) :شرح قصيدة الصاحب بن عباد .تحقيق . الشيخ محمد حسن آل ياسين .بغداد ١٩٦٧م ط١

البيهقي (علي بن أبي بكر) :مجمع الزوائد .دار الريان للتراث .القاهرة

البيهقي (علي بن زيد) :تاريخ حكماء الإسلام .نشرة محمد كرد علي .دمشق ١٩٤٦م

:الاعتقاد على مذهب السلف .القاهرة ١٩٨٤م

التفتازاني (د.أبو الوفا) :علم الكلام وبعض مشكلاته .دار الرائد العربي .مصر

:ابن سبعين وفلسفته الصوفية .دار الكتاب اللبناني .
بيروت ١٩٧٣م ط١

التفتازاني (سعد الدين) :شرح العقائد النسفية .المطبعة الأزهرية .مصر ١٩١٣م ط١

التنوخي (أبو القاسم) :الفرج بعد الشدة .مصر ١٩٥٥م

التوحيدي (أبو حيان) :الذخائر والبصائر .مصر
:المقابسات .مصر ١٩٢٩م ط١
:الإمتاع والمؤانسة .لجنة التأليف والترجمة والنشر .
مصر ١٩٥٣م ط٢
التهانوي (محمد علي الفاروقي) :كشاف اصطلاحات الفنون .تحقيق د.لطفي عبد البديع .مصر ١٩٦٣م
الجاحظ (أبو عمرو) :البيان والتبيين .تحقيق .عبد السلام هارون .دار الكتب العلمية .القاهرة ١٩٤٨م ،طبعة مطبعة الاستقامة .القاهرة ١٩٤٧م ، طبعة دار الكتب الحديثة ، طبعة بتحقيق المحامي فوزي عطوي . دار صعب . بيروت ١٩٦٨م ط١
:حجج النبوة .جمع السندوبي .المكتبة التجارية .القاهرة ١٩٣٣م ، طبعة بيروت ١٩٦٩م
:رسائل الجاحظ .تحقيق .عبد السلام هارون .دار الكتب العلمية .مصر ١٩٦٤م
:الحيوان .تحقيق .عبد السلام هارون .مطبعة الحلبي .
القاهرة ١٩٤٥م
:العثمانية .تحقيق .عبد السلام هارون .مكتبة الخانجي .
القاهرة ١٩٥٥م
جار الله (زهدي) :المعتزلة .مطبعة مصر ١٩٤٧م
الجر (د.خليل) :تاريخ الفلسفة العربية .بيروت ١٩٥٧م
الجرجاني :دلائل الإعجاز .مصر
الجرجاني (علي بن محمد) :التعريفات .نشرة فليجل .ليبسك ١٨١٥م ، طبعة بتحقيق . إبراهيم الأبياري . دار الكتاب العربي . بيروت ١٤٠٥هـ ط١
:شرح المواقف في علم الكلام .الموقف الخامس .الإلهيات .تحقيق د.محمد المهدي .المكتبة الأزهرية

الجرجاني (عبد الله بن عدي) :الكامل في ضعفاء الرجال .تحقيق .يحيى مختار غزاوي .دار الفكر .بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م ط٣

الجصاص (أبو بكر) :أحكام القرآن .مطبعة الأوقاف .استانبول ١٣٣٥هـ

الجعفري (ابن سمرة) :طبقات فقهاء اليمن .تحقيق .فؤاد السيد .مصر ١٩٥٧م

الجمحي (محمد بن سلام) :طبقات فحول الشعراء .تحقيق .محمود محمد شاكر. دار المدني .جدة

الجندي (المستشار عبد الحليم) :أحمد بن حنبل .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٧م

:أبو حنيفة .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٨م

:الشافعي .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٨م

جواد (د.مصطفى) :تصحيح كتاب الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير .بغداد ١٩٣٤م

الجويني (أبو المعالي) :الكافية في الجدل .تحقيق د .فوقية حسين محمود . مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٧٩م

:الشامل في أصول الدين .تحقيق د.علي سامي النشار ،د .فيصل بدير عون ، د .سهير مختار .منشأة المعارف .الإسكندرية ١٩٦٩م

:لمع الأدلة في قواعد أهل السنة .تحقيق د .فوقية حسين محمود .مراجعة د.محمود الخضيري .الدار المصرية للتأليف والنشر .القاهرة ١٩٦٥م

:الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . تحقيق د .محمد يوسف موسى .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٥٠م

الحاجري (د.طه) :الجاحظ .دار المعارف .القاهرة ١٩٦٢م

الحازمي (أبو بكر بن موسى) :الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار .مكتبة عاطف .مصر

الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله):المستدرك على الصحيحين في الحديث تحقيق .مصطفى عبد القادر عطا .دار الكتب العلمية .بيروت ١٤١١هـ ط١

حتى (فيليب) :تاريخ العرب .تحقيق .محمد مبروك نافع .بيروت ١٩٥٢م ط١

حسب الله (علي) :أصول التشريع الإسلامي .دار المعارف .القاهرة ١٩٥٩م ط٢

حسن (د.حسن إبراهيم) :تاريخ الإسلام السياسي .النهضة العربية .مصر ١٩٦٧م

حسن (محمد جواد) :معتزلة البصرة .مخطوط ماجستير .كلية الآداب .جامعة الإسكندرية ١٩٧١م

حسن خان (محمد صديق) :خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان .مطبعة الجوائب .القسطنطينية ١٢٩٦هـ

حسين (أبو لبابة) :موقف المعتزلة من السنة .تونس ١٩٧٩م

حسين (د.طه) :الفتنة الكبرى .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٧م

الحصني (أبو بكر) :دفع شُبه من شبّه وتمرّد .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٥٠هـ

حكمي (حافظ بن أحمد) :معارج القبول شرح سلم الوصول إلى علم الأصول . تحقيق .عمر بن محمود أبو عمر .دار ابن القيم .الدمام ١٤١٠هـ ط١

الحلي (الحسن بن يوسف بن المطهر) :أحكام الحق .مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ

:منهاج الكرامة في معرفة الإمامة . مصر ١٩٦٢م

الحموي (ياقوت بن عبد الله) :معجم الأدباء .دار المأمون

:معجم البلدان .دار الفكر .بيروت ، طبعة مصر ١٩٠٦م ، طبعة طهران ١٩٦٥م

الحميري (نشوان) :الحور العين .تحقيق .كمال مصطفى .مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٤٨م

خالد (محمد خالد) :من هنا نبدأ .القاهرة ١٩٦٦م

خشيم (د. علي فهمي) :الجبائيان .مكتبة الفكر .ليبيا ١٩٦٨م ط١

: النزعة العقلية في تفسير المعتزلة .الشركة العامة للنشر

والتوزيع والإعلان .طرابلس ١٩٧٠م ط٢

الخطيب البغدادي (أحمد بن علي) :تاريخ بغداد .دار الكتب العلمية .بيروت

الخضري (محمد) :أصول الفقه .المطبعة التجارية ١٩٦٩م ط٦

خلف (د.محمد أحمد) :مفاهيم قرآنية .سلسلة عالم المعرفة .الكويت .العدد ٧٩

لسنة ١٩٨٤م

: ماهو الإسلام .مجلة اليقظة العربية .القاهرة .عدد

يناير ١٩٩٠م

خليفة (حاجي) :كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .طهران ١٩٤٧م

خليل (د.السيد محمد) :نشأة التفسير الديني في الكتب المقدسة والقرآن .

الإسكندرية ١٩٥٤م ط١

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) :مفاتيح العلوم .مكتبة الكليات

الأزهرية .القاهرة ١٩٨١م ط٢

الخوارزمي (جمال الدين أبو بكر) :مفيد العلوم ومبيد الهموم .دار التقدم .مصر

١٩٠٦م

الخوانساري (محمد باقر) :روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات .

طهران ١٣٠٧هـ

الخياط (أبو الحسين بن عثمان) :الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد .

تحقيق د .نيبرج .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة ١٩٨٨م

الدارقطني (علي بن عمر بن أحمد):رؤية الله .تحقيق .مبروك إسماعيل مبروك .

مكتبة القرآن .القاهرة .

الدارمي (أبو سعيد) :الرد على الجهمية .ليدن ١٩٦٠م

:نقض أبي سعيد الدارمي على الضال المضل بشر

المريسي الجبار العنيد .منشأة المعارف .الإسكندرية ١٩٧١م

الدمشقي (أمين بدران) :المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل .مصر ١٣٤٣هـ

الدمشقي (تقي الدين أبو بكر) :كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار .مطبعة الحلبي .القاهرة

الدوري (د.عبد العزيز) :العصر العباسي الأول .بغداد ١٩٤٥م

الديلمي (اليماني) :قواعد عقائد آل محمد الباطنية .

الدينوري (أحمد بن داوود) :الأخبار الطوال .مصر ١٩٦٠م

الدينوري (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) :تأويل مختلف الحديث .تحقيق .محمد زهدي النجار .دار الجيل .بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م

الذهبي (شمس الدين) :ميزان الاعتدال في نقد الرجال .مطبعة السعادة ١٩٠٧م ط١

:العبر في أخبار من غبر .تحقيق .صلاح المنجد . الكويت ١٩٦٠م ، طبعة بيروت ١٩٢٩م

الذهبي (محمد بن أحمد) :سير أعلام النبلاء .تحقيق .شعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي .مؤسسة الرسالة .بيروت ١٤١٣هـ ط٩

الذهبي (د.محمد حسين) :التفسير والمفسرون .دار الكتب الحديثة .القاهرة ١٩٦١م

الرازي (أبو حاتم) : كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية .تحقيق د .عبد الله سلوم السامرائي .بغداد ١٩٧٢م

الرازي (أحمد بن محمد المظفر) :حجج القرآن .المكتبة المحمودية .مصر

الرازي التميمي (عبد الرحمن بن أبي حاتم) :الجرح والتعديل .دار إحياء التراث العربي .بيروت ١٩٥٢م ط١

الرازي (فخر الدين) :المطالب العالية .تحقيق د .أحمد حجازي السقا .دار الكتاب العربي .بيروت ١٩٨٧م ط١

:أساس التقديس في علم الكلام .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٣٥م

:اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة ، طبعة بتحقيق د .علي سامي النشار .النهضة العربية .القاهرة ١٩٣٨م ط١

:محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء .مكتبة الكليات الأزهرية .القاهرة

:الأربعون في أصول الدين .حيدر أباد .الدكن ١٣٥٣هـ

:المسائل الخمسون في أصول الدين .مطبعة كردستان العلمية .مصر ١٩١٠م

الرازي (محمد بن أبي بكر) :مسائل الرازي وأجوبتها .تحقيق .ابراهيم عطوة عوض .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٦١م

الراوي (د.عبد الستار) :فلسفة العقل .رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية .دار الشؤون الثقافية .بغداد ١٩٨٦م

:العقل والحرية .دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .المؤسسة العربية للدراسات والنشر .بيروت ١٩٨٠م ط١

الرسي (القاسم) :كتاب أصول العدل والتوحيد .ضمن رسائل العدل والتوحيد . تحقيق د .محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م

الرضي (الشريف) :المجازات النبوية .تحقيق .محمد عبد النبي حسن .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٣٧م

:حقائق التأويل في متشابه التنزيل .تصحيح .محمد آل كاشف الغطاء .النجف ١٩٣٦م

الرفاعي (أحمد فريد) :عصر المأمون .بيروت ١٩٦١م

الرماني (أبو علي) :النكت في إعجاز القرآن .مصر ١٩٦٨م ط٢

الريس (د.محمد حسن) :النظريات السياسية الإسلامية .مصر ١٩٦٠م

زادة (طاش كبرى) :مفتاح السعادة .تحقيق .كامل كامل بكير ، عبد الوهاب أبو النور .دار الكتب الحديثة .مصر

زرزور (د.عدنان) :الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير .دمشق

الزرقاني (محمد عبد الرازق) :مناهل العرفان في علوم القرآن .مطبعة الحلبي .القاهرة

الزركلي (خير الدين) :الأعلام .مصر ١٩٥٥م ط٢ ، طبعة بيروت ١٩٨٠م

الزواوي (رضا) :من العقيدة إلى السياسة .المجلة التونسية للدراسات الفلسفية .تونس ١٩٨٤م العدد الثاني

زينة (حسني) :العقل عند المعتزلة .تصور العقل عند القاضي عبد الجبار .دار الآفاق الجديدة .بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م ط٢

السامرائي (د.عبد الله سلوم) :الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية . بغداد ١٩٧٢م ط١

السباعي (د.مصطفى) :السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي .دار العروبة . مصر ١٩٦١م

السبكي (تاج الدين) :طبقات الشافعية الكبرى .المطبعة الحسينية .القاهرة ١٣٢٤هـ ط١ ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر .بيروت

السجستاني (الإمام أبو بكر) :نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن .مراجعة . الشيخ عبد الحليم بسيوني .دار الكتب العلمية .بيروت

السلماني (عبد العزيز المحمد) :الكواشف الجلية عن معاني الواسطية .مؤسسة مكة للطباعة والإعلام .ط٤

السمعاني :الأنساب .حيدر أباد ١٩٦٤م

السيوطي (جلال الدين) :تاريخ الخلفاء.مصر ١٣٠٥م ، تحقيق .محمد محيي الدين عبد الحميد .مطبعة السعادة .القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م ط١

:صون المنطق والكلام عن فن المنطق وعلم الكلام.

تحقيق د .علي سامي النشار .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٩٤٧م ط١

:لب اللباب في تحرير الإنساب .بريل ١٨٥١م
:حسن المحاضرة .مصر ١٣٢٧هـ
:مشتهى العقول في منتهى النقول .مكتبة الجندي . مصر ١٩٦٥م
الشابي (د.علي) :مشكلة أفعال العباد في التفكير الإسلامي وموقف المعتزلة منها .تونس ١٩٧٩م
الشاطبي (أبو إسحق) :الاعتصام .مكتبة أنس بن مالك .القاهرة ١٤٠٠هـ
الشافعي (الإمام محمد بن إدريس) :الرسالة .تحقيق وشرح .أحمد محمد شاكر. القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م
:مسند الشافعي .دار الكتب العلمية . بيروت
شرف (د.جلال) :الله والعالم والإنسان .مصر ١٩٧٥م
شرف (محمد ياسر) :الوحدة المطلقة عند ابن سبعين . بغداد ١٩٨١م
شلالة (يوسف) :المعجم الفلسفي .مصر ١٩٦٦م
شلتوت (الشيخ محمود) :من توجيهات الإسلام .دار الشعب .القاهرة ١٩٥٧م
الشهرزوري (شمس الدين) :نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة .حيدر أباد ١٩٧٦م
الشهرستاني (أبو الفتح) :الملل والنحل .تحقيق .سيد كيلاني .مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٧٦م
:أصول الدين .استانبول ١٩٢٨م
:نهاية الإقدام في علم الكلام .تصحيح .الفريد جيوم . أكسفورد ١٩٣١م ، طبعة بغداد ١٣٠٠هـ
الشوكاني (محمد بن علي) :نيل الأوطار .مكتبة الدعوة الإسلامية .
الشيبي (د.كامل مصطفى) :الصلة بين التصوف والتشيع .بغداد ١٩٦٣م ط١
:الفكر الشيعي والحركات الصوفية .بغداد ١٩٦٦م

الصابوني(محمد علي):تفسير آيات الأحكام .مكتبة الغزالي .دمشق ١٩٧٧م ط٢
صبحي(د.أحمد محمود):الزيدية .الزهراء للإعلام العربي.القاهرة ١٩٨٤م ط٢
:نظرية الإمامة .تحليل فلسفي .مصر ١٩٦٩م ط١
:في علم الكلام .دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية لأصول الدين .مؤسسة الثقافة الجامعية .الإسكندرية ١٩٨٢م ط٤
:الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي .مصر١٩٦٩م ط١
طبانة (د.بدوي) :الصاحب بن عباد .مصر ١٩٦٣م ط١
الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) :تاريخ الأمم والملوك .تحقيق .محمد أبو الفضل إبراهيم .دار المعارف .القاهرة ١٩٦٣م ، طبعة دار الكتب العلمية .بيروت ١٤٠٧هـ ط١
:جامع البيان من وجوه تأويل آي القرآن .تحقيق .محمود أحمد شاكر .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٤م ط٢
الطوسي (الخواجة) :معالم أصول الدين .النجف
الطويل (د.توفيق) :فلسفة الأخلاق .دار النهضة العربية .القاهرة ١٩٧٦م ط٣
:قصة النزاع بين الدين والفلسفة .مصر ١٩٥٨م
:أسس الفلسفة .مكتبة النهضة العربية .القاهرة ١٩٧٦م ط٦
عباس (د.إحسان) :الحسن البصري .دار الكتاب العربي ١٩٥٢م
عبد الباقي (محمد فؤاد):المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .مصر ١٣٧٨هـ
عبد الجبار (قاضي القضاة) :تثبيت دلائل النبوة .تحقيق د .عبد الكريم عثمان . دار العربية للطباعة والنشر .بيروت ١٩٦٦م
:المنية والأمل .جمع .أحمد بن يحيى بن المرتضى تحقيق د .عصام الدين محمد علي .دار المعرفة الجامعية .الإسكندرية ١٩٨٥م
:تنزيه القرآن عن المطاعن .دار النهضة الحديثة بيروت ، المكتبة الأزهرية .القاهرة ١٣٢٩هـ

شرح الأصول الخمسة .تحقيق د .عبد الكريم عثمان:
.مكتبة وهبة .القاهرة ١٩٦٥م
فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .تحقيق . فؤاد سيد:
.الدار التونسية للنشر .تونس ١٩٧٤م
متشابه القرآن .تحقيق د .عدنان زرزور . دار التراث:
.مصر ١٩٦٩م
المختصر في أصول الدين .ضمن رسائل العدل:
والتوحيد .تحقيق د .محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م ط١
المحيط بالتكليف .جمع .الحسن بن متوية . تحقيق:
.السيد عمر عزمي .مراجعة د .أحمد فؤاد الأهواني .الدار التونسية للتأليف والترجمة
المغني في أبواب التوحيد والعدل .بإشراف د.طه حسين:
.مراجعة د .إبراهيم بيومي مدكور .الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .القاهرة
:ج٤ " رؤية الباري " تحقيق د .محمد مصطفى حلمي ، د .ابو الوفا التفتازاني .ج٥ "
الفرق غير الإسلامية " تحقيق د .محمد محمود الخضيري .ج٦ ق١ " التعديل
والتجوير " تحقيق د .أحمد فؤاد الأهواني ، ق٢ " الإرادة " تحقيق .الأب جورج
شحاتة قنواتي .ج٧ " خلق القرآن " تحقيق .إبراهيم الأبياري .ج٨ " المخلوق " تحقيق
د .توفيق الطويل ، سعيد زايد .ج٩ " التوليد " تحقيق د .توفيق الطويل ، سعيد زايد
.ج١١ " التكليف " تحقيق د .محمد علي النجار ، عبد الحليم النجار .ج١٢ " النظر
والمعارف " تحقيق د .إبراهيم بيومي مدكور .ج١٣ " اللطف " تحقيق د .أبو العلا
عفيفي .ج١٤ " الأصلح واستحقاق الذم " تحقيق .مصطفى السقا .ج١٥ " التنبؤات
والمعجزات " تحقيق د .محمد محمود الخضيري ، د .محمود قاسم .ج١٦ " إعجاز
القرآن " تحقيق .أمين الخولي .ج١٧ " الشرعيات " تحقيق .أمين الخولي . ج٢٠ "
الإمامة " تحقيق د .عبد الحليم محمود ، د .سليمان دنيا
عبد الحميد (د.عرفان) :دراسات في الفرق الإسلامية .بغداد ١٩٦٧م ط٨
- :الفلسفة الإسلامية .دراسة ونقد .بيروت

عبد الرازق (مصطفى) :تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام .مكتبة النهضة المصرية .القاهرة ١٩٦٦م ط٣

عبد الرحمن (د.عائشة) :أبو العلاء المعري . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .سلسلة الأعلام .رقم ٦ سنة ١٩٧٥م

عبد العال (محمد جابر) :حركات الشيعة المتطرفين .مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٤م

عبد المعطي (د.علي) :خصائص الفكر السياسي في الإسلام .مصر ١٩٧٥م

عبد المنعم (محمود أحمد) :تفسير المعتزلة للقرآن .مخطوط ماجستير .كلية الآداب .جامعة عين شمس ١٩٧٣م

عبده (الإمام محمد) :رسالة التوحيد .تحقيق .محمد أبو رية .دار المعارف . القاهرة ١٩٧٧م ط٥

العدواني (ابن أبي الأصبع) :بديع القرآن .مكتبة نهضة مصر .القاهرة ١٩٥٧م

العراقي (د.محمد عاطف) :مذاهب فلاسفة المشرق .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٦م ط٥

:النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨م ط١

:تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية .دار المعارف .القاهرة ١٩٧٦م ط٣

:المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد .دار المعارف. القاهرة ١٩٨٠م ط١

العسلي (د.خالد) :جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي المكتبة الأهلية. بغداد ١٩٦٥م

العشماوي (المستشار محمد سعيد) :الربا والفائدة في الإسلام . دار سينا للنشر .القاهرة ١٩٨٧م ط١

العلي (د.أحمد صالح) :التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة .دار الطليعة .بيروت ١٩٦٩م

عمارة (د.محمد) :رسائل العدل والتوحيد .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م

:المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .المؤسسة العربية للنشر . بيروت ١٩٧٢م ط١

:المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد .دار المعارف . القاهرة ط٢

العمري (أمين فضل الله) :مسالك الأبصار في ممالك الأمصار .القسم الخاص بمملكة اليمن .تحقيق .فؤاد سيد .دار الاعتصام ١٩٨٤م

عودة (عبد القادر) :الإسلام وأوضاعنا السياسية .القاهرة ١٩٥١م

الغرابي (د.علي مصطفى) :أبو الهذيل العلاف .مصر ١٩٤٩م

الغزالي (أبو حامد) :قانون التأويل .تحقيق .محمد زاهد الكوثري .مصر ١٩٤٠م

:فضائح الباطنية .مصر ١٩٦٤م

:جواهر القرآن .تحقيق .الشيخ محمد مصطفى أبو العلا. مكتبة الجندي

:المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .تحقيق . محمد مصطفى أبو العلا .مكتبة الجندي

:رسائل الغزالي (رسائل القصور العوالي في فوائد العقائد في التوحيد .إلجام العوام عن علم الكلام .المضنون به على غير أهله .فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) تحقيق .محمد مصطفى أبو العلا .مكتبة الجندي

:تهافت الفلاسفة.القاهرة ١٩٥٥م ،طبعة القاهرة ١٩٥٨م، طبعة بتحقيق د.سليمان دنيا .دار المعارف .القاهرة ١٩٨٠م

:الاقتصاد في الاعتقاد .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٦٦م

:إحياء علوم الدين .وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار .وملحق به كتب : تعريف الأحياء بفضل الإحياء ، الإملاء على إشكالات الإحياء ، وعوارف المعارف .مكتبة مصر

:مقاصد الفلاسفة .تحقيق د .سليمان دنيا .دار المعارف . القاهرة ١٩٦٣م

الغزالي (محمد) : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٩م ط٤

الفارسي (ابن خزيمة) :الموجز في الناسخ والمنسوخ .المطبعة العلامية .مصر ١٩٣٨م

فياض (د.عبد الله) :تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة .بغداد ١٩٧٠م

القاسمي (جمال الدين) :تاريخ الجهمية والمعتزلة .مصر ١٣٣١هـ ، طبعة مؤسسة الرسالة .بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م ط١

:محاسن التأويل .ج١ مقدمة في قواعد التفسير . شرح .محمد فؤاد عبد الباقي .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٧م

القرشي (أبو الوفاء) :الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية .الهند ١٣٣٢هـ

القرطبي (ابن عبد البر) :القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم .مصر ١٣٢٥هـ

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح) :تفسير القرطبي .تحقيق .أحمد عبد العليم البردوني .دار الشعب .مصر ١٣٧٢هـ ط٢

القزويني (محمد المهدي) :آثار البلاد وأخبار العباد .دار صادر .بيروت ١٩٦٠م ط١

:قلائد الخرائد في أصول العقائد .تحقيق .جودت القزويني .بغداد ١٩٧٢م

قطب (سيد) :كيف نستوحي الإسلام .سلسلة مختارات من الفكر الإسلامي المعاصر .مكتبة الجديد .القاهرة

القمي (سعيد بن عبد الله) :المقالات والفرق.تحقيق د.محمد جواد مشكور . طهران ١٩٦٣م ط١

القمي (عباس بن محمد) :هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب .النجف ١٣٤٩هـ

القيصراني (محمد بن طاهر) :تذكرة الحفاظ .تحقيق .حمدي عبد المجيد إسماعيل .دار الصميعي .الرياض ١٤١٥هـ ط١

كرد علي (محمد) :الإسلام والحضارة العربية .دار الكتب ١٩٣٤م

الكرماني (أحمد بن عبد الله) :الفرق الإسلامية .تحقيق د.سليمة عبد الرسول . مطبعة الإرشاد . بغداد ١٩٧٣م

الكندي :في حدود الأشياء ورسومها .تحقيق د .محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٥٠م

اللالكائي (هبة الله بن الحسين) :شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة .تحقيق د .أحمد سعد حمدان .دار طيبة .الرياض ١٤٠٢هـ

لطف (د.سامي نصر) :فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي .مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٨م ط١

:نماذج من فلسفة الإسلاميين .مكتبة سعيد رأفت . مصر ١٩٧٧م ، ١٩٧٨م

:الحرية والمسئولية في الفكر الفلسفي الإسلامي .مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٧م

:نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين .الفرق الكلامية . مصر ١٩٧٨م ط١

الماتريدي (أبو منصور) :كتاب التوحيد .تحقيق د .فتح الله خليف .دار الجامعات المصرية .الإسكندرية

الماوردي :أعلام النبوة .مصر ١٩٣٥ ط١

المحاسبي (الحارث بن أسد) :العقل وفهم القرآن .تحقيق .حسين القوتلي .دار الفكر .بيروت ١٩٧١م ط١

محمود (د.زكي نجيب) :المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨م ط٢

:تجديد الفكر العربي .دار الشروق .القاهرة ١٩٧٨م ط٥

محمود (د.عبد القادر) :الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث .الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة ١٩٨٦م

مدكور (د.إبراهيم بيومي):في الفلسفة الإسلامية .منهج وتطبيقه .دار المعارف. القاهرة ١٩٧٧م

مراد (د.سعيد) :مدرسة البصرة الاعتزالية .القاهرة ١٩٨٦م

:ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية .مخطوط دكتوراة .جامعة الزقازيق .كلية الآداب ١٩٨٦م

المرتضى (السيد أبو الناعم علي بن طاهر) :تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام .نشرة عباس إقبال .طهران

المرتضى (الشريف) :كتاب غرر الفرائد .تحقيق .أبو الفضل إبراهيم .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٥٤م

:تنزيه الأنبياء والأئمة .النجف ١٢١٥هـ

:إنقاذ البشر من الجبر والقدر .ضمن رسائل العدل والتوحيد . تحقيق د .محمد عمارة .دار الهلال .القاهرة ١٩٧١م

المراغي (محمد مصطفى) :بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها .مصر ١٩٣٦م

المراكشي (محمد بن محمد بن عبد الله) :مجموعة الورد العام لجميع طوائف الإسلام .ويليه الحصون السبعة المنيعة .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٤٠هـ

مرسيه (الكاردينال) :كتاب الفلسفة النظرية أو علم الحكمة البشرية .ج١ في علم المنطق بعلله ، ج٢ في العلم الكلي العام أو علم الوجود ، ج٣ في علم اليقين . تحقيق .الخوري أسقف نعمة الله .المطبعة العلمية .دار صادر .بيروت ١٩١٣م

المرصفي (الشيخ محمد حلاوة) :ثبات الإيمان ونظرة القرآن في الرد على هاشم العربي الطاعن في القرآن وكتابه المسمى بالتنزيل .المطبعة العباسية

مروة (حسين) :النزعات المادية في الإسلام .دار الفارابي .بيروت ١٩٨١م

المسعودي (الحافظ أبو حسن) :الحديث المفيد في علم التوحيد .يشتمل على الإلهيات والنبوات والسمعيات .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٣٦م

:مروج الذهب ومعادن الجوهر.تحقيق. محيي الدين عبد الحميد .المكتبة التجارية ١٩٤٨م ، طبعة دار الفكر .بيروت ١٩٧٣م ط٥

مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) :صحيح مسلم .تحقيق .محمد فؤاد عبد الباقي .دار إحياء التراث العربي .بيروت

مطر (د.أميرة حلمي) :الفلسفة عند اليونان .دار النهضة العربية .القاهرة ١٩٧٧م ط٢

المعرّي (أبو العلاء) :رسالة الغفران . دار صادر .بيروت

المقبلي (صالح) :العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ .مكتبة الخانجي .القاهرة ١٣١٨هـ ط١ ، طبعة ١٣٢٨ ط٢

المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) :أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم .ليدن ١٩٠٦م

المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد عبد الواحد) :الأحاديث المختارة .تحقيق. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش .مكتبة النهضة الحديثة .مكة المكرمة

المقدسي (مطهر بن طاهر) :البدء والتاريخ .مصر ١٩٠٧م ، وطبعة مكتبة الثقافة الدينية .القاهرة

المقري (أحمد بن محمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق . إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٩٦٨م

المقريزي :الخطط المقريزية .مكتبة المليجي .القاهرة ١٣٢٦هـ

المكي (ابن حجر):الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة .تعليق. عبد الوهاب عبد اللطيف .مصر ١٩٦٥م ط٢

المكي (تقي الدين الفاسي):العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين .تحقيق .فؤاد سيد. مصر ١٩٥٩م

الملاحمي (محمود) :الفائق في أصول الدين .مخطوط .دار الكتب المصرية . القاهرة .علم كلام ٨٩ /ظ

الملطي (أبو الحسين) :التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع .تحقيق .محمد زاهد الكوثري . مكتبة المثنى .بغداد ١٩٦٨م ، طبعة القاهرة ١٩٤٨م

موسى (د.محمد يوسف) :ابن تيمية .الهيئة المصرية العامة للكتاب .القاهرة ١٩٧٧م

ميهوب (سيد عبد الستار) :الاتجاه التجريبي في فلسفة ابن سينا .مخطوط ماجستير بكلية الآداب .جامعة القاهرة ١٩٨٧م

نادر (د.ألبير نصري) :أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية .المطبعة الكاثوليكية .بيروت ١٩٥٨م

:فلسفة المعتزلة .ج١ "التوحيد " مصر ١٩٥١م ،ج٢ "العدل " بغداد ١٩٥٢ م

الناشئ (عبد الله بن محمد) :مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات .تحقيق. يوسف فان اس .بيروت ١٩٧١م

النسفي (أبو المعين) :بحر الكلام في علم الكلام .مطبعة كردستان ١٩١١م

النشار (د.علي سامي) :نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .دار المعارف .القاهرة ١٩٨١م ط٨

نعمة (الشيخ عبد الله) :فلاسفة الشيعة .دار الحياة .بيروت

النمر (د.عبد المنعم) :الاجتهاد .دار الشروق .القاهرة

النميري (أبو عمر يوسف بن عبد البر) :جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. مصر ١٣٤٦هـ

النوبختي (أبو أحمد) :فرق الشيعة .استانبول ١٩٣١م

النووي (شرف الدين) :الأربعون النووية وشرحها .نشر .قصي الدين الخطيب . المطبعة السلفية .القاهرة ١٣٩٧هـ ط٣

النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) :معرفة الحديث، .نشرة .السيد معظم حسين مصطفى .دار الكتب العربية .مصر ١٩٣٧م

النيسابوري (نظام الدين الحسين بن محمد القمي) :غرائب القرآن ورغائب الفرقان . تحقيق . ابراهيم عطوة عوض .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٣٨١هـ

هارون (عبد السلام) :نوادر المخطوطات . القاهرة ١٩٧٢م ط٢

الهندي (الشيخ رحمت الله) :إظهار الحق .تحقيق د.أحمد حجازي السقا .دار التراث العربي للطباعة والنشر ١٩٨٦م ط٢

هويدي (فهمي) :القرآن والسلطان .دار الشروق .القاهرة ١٩٨١م

هويدي (د.يحيى) :دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية .دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م ط٢

:محاضرات في الفلسفة الإسلامية .مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٥م

اليافعي (عبد الله بن أسعد) :نشر المحاسن الغالية .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٦١م ط١

اليحصبي (القاضي عياض) :الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع .تحقيق .السيد أحمد صقر .مصر ١٩٧٠م ط١

اليماني (أبو عبد الله بن المرتضي) :إيثار الحق على الخلق .مطبعة الآداب . مصر ١٣١٨هـ

ثالثاً: المصادر والمراجع غير العربية المترجمة:

أرنولد (توماس): الدعوة إلى الإسلام. ترجمة د.حسن إبراهيم حسن. مصر ١٩٥٧م

إقبال (محمد): التفكير الديني في الإسلام. ترجمة عباس محمود. لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر ١٩٦٨م ط١

أوليري (دي لا سي): الفكر العربي ومكانته في التاريخ. ترجمة د.تمام حسان. مصر ١٩٦١م ط١

: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب. ترجمة د.تمام حسان. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦١م

بارتولد (ف): تاريخ الحضارة الإسلامية. ترجمة. حمزة طاهر. دار المعارف. القاهرة ١٩٨٣م ط٥

بروكلمان (كارل): تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة. أمين فارس، منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٨م ط٥

بريتزل (أوتو): مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام. ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة. مصر ١٩٤٦م

بلات (شارل): الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة. إبراهيم الكيلاني. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. دمشق ١٩٦١م

بلاشير (ريجيس): تاريخ الأدب العربي. ترجمة. إبراهيم الكيلاني. دار الفكر. دمشق ١٩٥٦م

بينيس (س): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٤م

جولد زيهر (أرنست): موقف أهل السنة من آراء وعلوم الأوائل. ضمن كتاب التراث اليوناني. ترجمة د.عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٥م ط٣

:مذاهب التفسير الإسلامي .ترجمة د.عبد الحليم النجار.
مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٢٥م
:العقيدة والشريعة في الإسلام .ترجمة د.محمد يوسف
موسى .دار الكتاب المصري .القاهرة ١٩٤٦م ، طبعة مكتبة دار الكتب الحديثة .
القاهرة ١٩٥٩م ط٢

جب :دراسات في حضارة الإسلام .ترجمة د.إحسان عباس .بيروت ١٩٦٤م

جيوم (ألفريد) :الإسلام .ترجمة .جرجيس فتح الله .بيروت ١٩٧٢م ط٢

دسو (رينيه) :العرب في سوريا قبل الإسلام .ترجمة .عبد المجيد الدواخلي .
مصر ١٩٥٩م

دي بور :تاريخ الفلسفة في الإسلام .ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة .لجنة التأليف والترجمة والنشر .مصر ١٩٥٤م ط٢ ، طبعة القاهرة ١٩٣٨م

سزكين (فؤاد) :تاريخ التراث العربي .ترجمة .فهمي أبو الفضل .مراجعة د.محمود فهمي حجازي .مصر ١٩٧١م

سيديو :تاريخ العرب العام .ترجمة .عادل زعيتر .مطبعة الحلبي .القاهرة ١٩٤٨م

علي (سيد أمير) :روح الإسلام .ترجمة .أمين محمود شريف .مصر ١٩٦٣م

العمري (السيد جلال الدين) :الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .ترجمة .محمد أجمل أيوب. الكويت ١٩٨٠م

فلهوزن (فان) :السيادة العربية في عهد بني أمية .ترجمة د.حسن ابراهيم حسن. مكتبة النهضة العربية .القاهرة ١٩٦٥م

فلهوزن (يوليوس) :الخوارج والشيعة .ترجمة د.عبد الرحمن بدوي .مصر ١٩٥٨م

فلوتن (فان) :الدولة العربية .ترجمة .يوسف العش .دمشق ١٩٥٦م

قنواتي (الأب جورج شحاتة) :فلسفة الفكر الديني .ترجمة د.صبحي الصالح .
بيروت

كوربان (هنري) :تاريخ الفلسفة الإسلامية .ترجمة .نصير مروة ،حسن قبيسي . بيروت ١٩٦٦م ط١

لاندو (روم) :الإسلام والعرب .ترجمة .منير البلعبكي .بيروت ١٩٦٢م

لوبون (جوستاف) :حضارة العرب .ترجمة .عادل زعيتر .مطبعة الحلبي . القاهرة

لويس (د.برنارد) :أصول الإسماعيلية .ترجمة .خليل أحمد الحلو .مصر ١٩٤٧م

متز (آدم) :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري .ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة. المغرب

ملفيل (والتر) :أحمد بن حنبل والمحنة .ترجمة .عبد العزيز عبد الحق .مصر ١٩٥٨م

مورجان (ك .و) :الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي .ترجمة .شفيق غربال .مؤسسة فرانكلين .مصر ١٩٦١م

نللينو (أ) :بحوث في المعتزلة .ضمن كتاب التراث اليوناني .ترجمة د.عبد الرحمن بدوي . مصر ١٩٥٤م

ويزورث (شاخت) :تراث الإسلام .ترجمة د.محمد السمهوري .عالم المعرفة . الكويت ١٩٧٨م

رابعاً :المصادر والمراجع غير العربية :

Arnold (Thomas) :The legacy of Islam .Oxford 1931

Brehier (E):Historie de la philosophie .

Bohman (fazlar):Islam .London .1960

Dugat :Historie des philosophie et des theologiciene Musulmans .Paris

Gardet (I) :La cit Musulmane vie sociale et politique .Paris 1961

Gibb (H) :Shorter encyclopedia of Islam .Leiden 1953

Laust (H):Les schismes de L,Islam .introduction a une etude de la re,ligion Musulmane .Paris 1965

Macdonald :Development of Muslim theology jurist prudence and constitutional theory .London 1963

Nickolson :Literary history of the Arabs .London 1907

O,Loery (De Lacy) :Islam at the cross roads .London 1923

Tritton :Muslim theology .London 1947

W.(M) :Free will and predestination in early Islam .London 1947

????????????

???????

?????

???

الفهرست

أبـو سلـوم المعتـــزلي

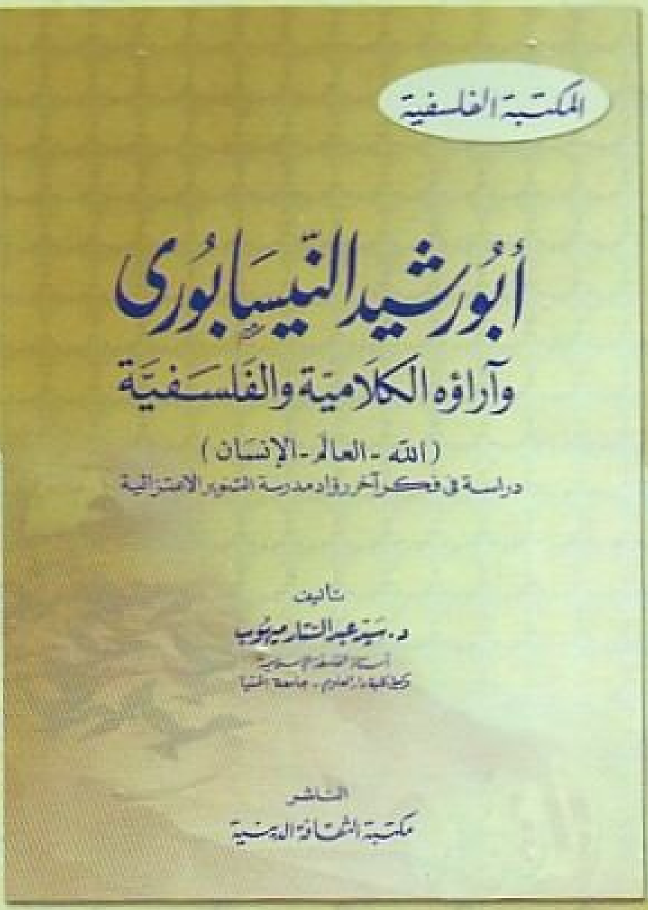
????????????

???????

?????

???

أبـو سلـوم المعتــزلي



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١
فاكس :٥٩٣٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر
E-mail:alsakafa-alDinaya@hotmail.com